المنظمة العربية للترجمة

هيلاري بُتنام

العقل والصدق والتاريخ

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



العقل والصدق والتاريخ

لجنة الفلسفة:

غانم هنا (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
مطاع الصفدي
جورج زيناتي

المنظمة العربية للترجمة

هيلاري بتنام

العقل والصدق والتاريخ

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

مراجعة

هيثم غالب الناهي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بتنام، هيلاري
العقل والصدق والتاريخ/ هيلاري بتنام؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي.
368 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-547-2
1. العقل. 2. الصدق. أ. العنوان. ب. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. الناهي، هيثم غالب (مراجع). د. السلسلة.
140

Putnam, Hilary
Reason, Truth and History

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2012

إلى روث آنا



المحتويات

ملاحظة

يمكن للقارئ الذي لم يألَف الفلسفة التقنية، أو الذي يرغب في الحصول على نظرة عامة حول هذا الكتاب، أن يبدأ بقراءة الفصل الخامس حتى نهاية الكتاب، ويعود، بعدئذٍ إلى قراءة الفصول الأربعة الأولى.

مقدمة المترجم

بتنام: الوصل بين العقلانية، والصدق، والأخلاق

كان هيلاري بتنام الذي كتب بغزارة في فلسفة الرياضيات[*] وفلسفة العلم الطبيعي، وفلسفة اللغة وفلسفة العقل، قُلَّباً حوّلاً لجهة تحديد مذهبه الفلسفي. وليس هذا الوصف قدحاً، بل مدح، لأنه يفيد، في ما يفيد، أنه لم يكن دوغماتياً، جامد العقيدة. ومع ذلك ظلَّ، ولفترة طويلة من الزمن، يصف فلسفته بأنها "واقعية براغماتية". وقد ظل يستشهد بالفيلسوف البراغماتي جون ديوي الذي عدَّه أحد الفلاسفة الذين أثروا فيه تأثيراً قوياً، ووصف، في كتابه الأخير الذي حمل عنوان **الأخلاق بلا أنطولوجيا** (*Ethics Without Ontology*) الذي صدر في العام 2004، إن نظرته هي "تعدّدية براغماتية".

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم].

(*) تجدر الإشارة إلى أن بتنام استفاد من اختصاصه بفلسفة الرياضيات عموماً ومن المنطق الرياضي بخاصة. فكتابه الذي نترجمه عبارة عن عالم من الحجج والبراهين والمصطلحات المنطقية الرياضية. وقد أشرنا إلى عدد مهم من المصطلحات المنطقية في الهوامش. لذا، ترجمنا الجملة بقضية والكلمات بالحدود، وغير ذلك من المصطلحات.

ولد بتنام عام 1929 في مدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأميركية، ودرس الرياضيات والفلسفة في جامعة بنسلفانيا ومنها تخرج عام 1948، ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1951 من جامعة كاليفورنيا في مدينة لوس أنجلس حيث اشتغل مع الفيلسوف الوضعي المنطقي هانز رايشنباخ (Hans Reichenbach) ودرّس في جامعات نورث وسترن (Northwestern) وبرنستون (Princeton) و(MIT) وهارفرد، إلى أن تقاعد عام 2000.

وفي جميع تغيراته الفكرية ظل الواقع (Reality) قضيته الأساسية. واستهدف النظر في النسبيّة، أي النظرة التي تقول بأنه لا يوجد عالم واقعي يتعدّى مشاعرنا الذاتية وأفكارنا.

ومع مرور الوقت خفّت واقعيته العقلية، واتجه إلى أنواع أخرى من الواقع. ففي ستينيّات القرن الماضي (1960s) راح ينافح عما دعاه "الوظيفية"، أي النظرة التي تقول، إن الحالات العقلية التي للكائنات العضوية يجب أن تُفهم بواسطة الأدوار الوظيفية التي تؤديها في حياتها. فالغضب هو فعله. غير أن الحالات العقلية ليس لها وظائف سلوكية فقط، بل لها وظائف عقلية أيضاً. بعد ذلك اتجه بتنام نحو دعم الواقعية الميتافيزيقية، التي تفيد أن الأشياء التي نتحدث عنها ونفكر بها هي مستقلة عن أفكارنا.

لم يمض وقت طويل، وبعد أن عرض بتنام كل ذلك العرض للمذهب الجوهري، حتى غيّر رأيه. فراح ينشئ ويطوّر موقفاً يختص بطبيعة الصدق والتسويغ دعاه "الواقعية الجوّانية"، وكانت البداية في كتابه **المعنى والعلوم الأخلاقية** (*Meaning and the Moral Sciences*) الذي صدر عام 1978. وكانت هذه المرحلة من كتابات بتنام الأكثر صلة بالبراغماتية، كما أقرّ عندما وصف هذه النظرة "بالواقعية البراغماتية"، في ما بعد في: *The Many Faces of Realism* (La Salle II: Open Court, [n. d.]), p. 17.

تجدر الإشارة إلى أن بتنام بدأ كفيلسوف يعتقد بالواقعية السببية في المسائل المعرفية التي تنتمي إلى السيمانطيقا الفلسفية، والإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم، ثم تحول منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي (1970s) وأنتج مجموعة من الحجج للقول بأن ذلك الموقف لا يمكن الدفاع عنه (انظر في قائمة المراجع: Putnam, 1972, 1975, 1978, 1981, 1978, 1990, 1995).

وفي كتابه **المعنى والعلوم الأخلاقية** (*Meaning and the Moral Sciences*) أعلن بتنام أن "الواقعية الجوّانية" (Internal realism) هي "كل الواقعية التي نريدها أو نحتاجها، لأن النظريات السببية - سواء أكانت في فلسفة العلم أم في السيمانطيقا الفلسفية- هي ملتزمة ميتافيزيقياً التزاماً متطرفاً، لذا، هي ضحية هيّنة للنقد الريبي (انظر: Putnam, 1978, p. 180).

ورأى بتنام، في مرحلة من مراحل حياته، أن شروح فيلسوف الواقعية السببية صارت ضعيفة لاعتمادها على منهج الاستقراء، ولافتقارها لأي منهج "صوري" للتمييز بين أنماط الاستدلالات الاستقرائية الصحيحة وغير الصحيحة.

في كتابه الذي قمنا بترجمته **العقل، الصدق، والتاريخ** (*Reason, Truth and History*) نقع على نظرة جديدة لبتنام مشادة، لغوياً، على نظرة بيرس (Peirce) وكَنْت (Kant). وتفيد هذه النظرة أننا، ككائنات بشرية لا نستطيع أن نكون أدمغة في وعاء (ص 23-52).

ففي هذا الكتاب(*) عمل على فكّ قبضة الثنائيات على تفكيرنا، بخاصة ثنائية النظرة الموضوعية إلى الصدق والعقل والنظرة الذاتية

(*) تجدر الإشارة إلى أن بتنام (Putnam) ذكر في مقدمة كتابه أن كون (Kuhn) درس مسودة الكتاب هو وآنا بتنام (Anna Putnam) وأنه أي كون قدّم له نقداً مقدّراً ونصحاً حكيماً، انظر المقدمة ص 21 ـ 22 من هذا الكتاب

إليهما. وقدّم بديلاً مؤدّاه أن "العقل والعالم مجتمعان ينشئان العقل والعالم"(*). وقال، أن تكون عقلانياً معناه أن تكون حائزاً على معايير علاقة(**)، وأن جميع قيمنا هي في تلك المعايير، ومن لا قيم له لا حقائق، عنده، وهكذا ينحلّ التمييز بين الحقيقة والقيمة. وفي موضوع آخر، يؤكد بتنام على مبدأ وجوب وجود معايير للمقبولية العقلية، قاصداً أن "العالم الواقعي" يعتمد على قيمنا، والعكس بالعكس(***). وفي سبيل اعتراضه على مذهبه السابق، الواقعي يذكر بتنام، مما يذكر، ما يأتي: "لكي نلتقط، تطابقاً واحداً بين الكلمات أو العلاقات العقلية والأشياء اللاعقلية، نحتاج، قبل ذلك، إلى سبيل مرجعي يوصلنا إلى تلك الأشياء"(****). ومن هنا، يرى بتنام أن المذهب الواقعي يتطلب منا أن نعرف الذي ليس معروفاً، ونتكلم عما لا نقدر الكلام عليه.

وبرفضه ثنائية الحقيقة الواقعية (Fact) والقيمة (Value) تحوّل بتنام إلى الواقعية الطبيعية أو المباشرة التي تجمع بينهما. والسِّمة الأساسية للواقعية المباشرة تَمْثُلُ في فكرة عدم وجود حاجز فاصل، أي مجموعة من المدركات الحسية أو "المعطيات الحسية" تشكل جسراً بين قدرتنا على معرفة الحقيقة وأشياء العالم. فالعقل ليس

(*) انظر المقدمة ص 20 ـ 21 من هذا الكتاب، ويرى بتنام أن زعم ماكس فيبر (Max Weber) بأن "الأحكام القيمية" لا يمكن إثباتها عقلياً كان مصدر ثنائية الحقيقة والقيمة، وأن هذه الثنائية تعزّزت من قبل مور (G. E. Moore) الذي تحدث عما سمّاه "الأغلوطة الطبيعية" (The Naturalistic Fallacy) التي تقترف حالة وقوع الجمع بين الحقيقة والقيمة، أي إلغاء الثنائية. انظر ص 315 ـ 316 من هذا الكتاب.

(**) انظر ص 321 ـ 323 من هذا الكتاب.

(***) انظر ص 217 ـ 218 من هذا الكتاب.

(****) انظر ص 112 ـ 113 و323 ـ 324 من هذا الكتاب.

بشيء وظيفته رَدْم الفجوة للوصول إلى تلك الأشياء. لأننا عندما نعرف الحقيقة، نعرف أشياء العالم مباشرة. وهذه النظرة هي الواقعية العامة، واقعية الحياة العادية. معنى ذلك أن حياة بتنام الفلسفية كانت رحلة ابتدأت من المألوف إلى المألوف!

ونعود إلى الكتاب الحالي الذي قمنا بترجمته لنقول: إنه اختتم بما يفيد أن فكرة الصدق تعتمد على معايير مقبوليتنا العقلانية، وهذه تعتمد على قيمنا الأخلاقية(*). وكان مثاله الأبرز ذلك النازي الذي ادعى العقلانية ومارس العنصرية، فكانت عقلانيتة غير عقلانية لأنها منفكّة عن الأخلاق.

وبصورة عامة نقول، **أولاً** إن الكتاب قيّم، باعتباره يمثِّل مرحلة مهمة من مراحل تفكير بتنام وتطوره، **وثانياً**، لفكرته التي رفضت الفصل بين الاعتبارات وأكدَّت الوصل بينها، كالربط بين الصدق والقيمة إنشاءً لعقلانية مقبولة.

مؤلَّفات بتنام

نذكر، في ما يأتي، مؤلفات هيلاري بتنام (Hilary Putnam) الكثيرة:

1957: "Psychological Concepts, Explication, and Ordinary Language." *Journal of Philosophy*, 45, pp. 100-94.

1960: "Minds and Machines." in: *Dimensions of Mind*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press), pp. 80-148. Reprinted in Putnam 1975, pp. 85-362.

(*) انظر ص 329 ـ 330 من هذا الكتاب.

1964: "Robots: Machines or Artificially Created Life?". *Journal of Philosophy*, 61, pp. 91-668. Reprinted in Putnam 1975b, pp. 386-407.

1975a: "The Meaning of "Meaning"." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, pp. 93-131. Reprinted in Putnam 1975b, pp. 71-215.

1975b: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

1978: *Meaning and The Moral Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.

1981: *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

1987: *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court.

1988: *Representation and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.

1990: *Realism with a Human Face*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

1994: "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind." *Journal of Philosophy*, 91, 445-517. Reprinted in Putnam 1999, pp. 3-70.

1995a: "Pragmatism." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, pp. 291-309.

1995b: *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell.

1997: "James's Theory of Truth." in: *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 85-166.

1999: *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.

2000: "Richard Rorty on Reality and Justification." in: *Rorty and his Critics,* ed. Robert Brandom (Oxford: Blackwell), pp. 7-81.

2002: *The Collapse of the Fact/ Value Dichotomy and Other Essays.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

2004: *Ethics Without Ontology.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

د. حيدر حاج اسماعيل

مقدمة

كان القصد الذي دار في خَلَدي، من تأليف هذا الكتاب هو فكّ القبضة الخانقة لعددٍ من الثنائيات الممسكة بتفكير كلٍّ من الفلاسفة والعاديين من البشر. وتقع في رأس هذه الثنائيات، ثنائية النظرة الموضوعية والنظرة الذاتية للصدق(*) وللعقل. والظاهرة التي ما زلت أفكر فيها هي: حالما تتمخّض مثل تلك الثنائية، أعني، ثنائية "الموضوعي" و"الذاتي" وأصبحت مقبولة، لا كمجرد زوج من المقولات، وإنما كتوصيف لأنماط من النظرات وأساليب التفكير، فإن المفكرين سيبدأون بالنظر إلى مفردات الثنائية كأنها مواد تعريفية أيديولوجية مثل الملصقات. وللكثير من الفلاسفة، وربما لمعظمهم، ترجمة عن نظرية "نسخة" الصدق، في الوقت الحاضر، التي هي عبارة عن مفهوم يَعتبر القضية(**) صادقةً، إذا كانت "تطابق

(*) ترجمت Truth بكلمة صدق (وليس الحقيقة) انسجاماً مع انتمائها إلى علم المنطق، ولتجنّب خلطها مع كلمات من قبيل Fact, Reality، وفي ضوء معرفتنا بأن بتنام اختص بفلسفة المنطق والعلوم وعمل مع أساتذة ممن اهتموا بالمنطق. والصدق، في علم المنطق هو صفة القضايا (الجمل) والكذب صفتها المضادة.

(**) قضية ترجمة لكلمة Statement، وهي الترجمة المعتمدة في علم المنطق. وهي تترجم جملة في قواعد اللغة العربية.

وقائع (العقل المستقلة)" ؛ ورأى فلاسفة هذه الزمرة أن البديل الوحيد هو في نفي موضوعية الصدق والاستسلام لفكرة أن جميع مخططات الفكر وكل وجهات النظر هي ذاتية. فكان لابدّ من أن تضع أقلية من الفلاسفة (مثل كون (Kuhn)، في بعض حالاته، على الأقل، وفايرابند (Feyerabend)، وبعض الفلاسفة في القارة الأوروبية مثل فوكو (Foucault)) في الصنف ذي اللقب المضاد. فقد **وافقوا** على أن البديل للنسخة الساذجة لمفهوم الصدق هو في اعتبار أنظمة الفكر، والأيديولوجيات، وحتى النظريات العلمية (في حالة كون وفايرابند) ذاتيةً، ومضوا إلى **تقديم** نظرة نسبية وذاتية، بقوة.

القول بأن ذلك النزاع الجدلي الفلسفي يفترض وجود طابع نزاع جدلي أيديولوجي ليس بالأمر **السيء**، بالضرورة: فغالباً ما تُناصَر الأفكار الجديدة، وتُهاجم بشدّة حتى في أكثر العلوم دقةً، من قِبَل المحازبين. وحتى في السياسة، نلاحظ أن الاستقطاب والحماسة الأيديولوجية يكونان ضروريين لإضفاء الجدّية الأخلاقية على الموضوع. غير أن الذي يحصل مع مرور الزمن، في الفلسفة والسياسة، هو أنها تصبح فيها الأفكار الجديدة أفكاراً قديمة، والمتحدية مألوفةً ومملّة، وما كان منها يركّز الانتباه حيث يجب أن يكون، يمنع أن يتناول البحث، في ما بعد، بدائل جديدة. وهذا ما حصل، الآن، في النقاش بين نظرات المطابقة، الخاصة بالصدق والنظرات الذاتية. سأحاول، في فصول الكتاب الثلاثة الأولى، أن أشرح مفهوماً للصدق يجمع المكوّنين الموضوعي والذاتي. وتعود روح هذه النظرة، على الأقل، إلى أفكار لإيمانويل كَنْت (Immanuel Kant)، ومفادها أننا نستطيع أن نرفض "نسخة" ساذجة عن مفهوم الصدق من غير أن نسلّم كلينا بأنها مسألة روح العصر (Zeitgeist)، أو مسألة "تحوّلات غشتالية"، أو كلها مسألة تخص الأيديولوجيا.

النظرة التي سأدافع عنها تفيد، بشكل تقريبي، وجود رابطة وثيقة جداً بين فكرة **الصدق** وفكرة **العقلانية**، وبوضع المسألة بشكل أكثر فجاجةً أقول، إن المعيار الوحيد لما هو واقعية حقيقة هو ما يمكن عقلياً قبولُه. (وأنا أعني ما أقول حرفياً وفي كل موضع، لذا، فإذا كان **عقلياً** قبولُ أن الصورة جميلة، فالحاصل هو أن الصورة حقيقة جميلة). وعلى أساس هذا المفهوم يمكن وجود **حقائق قيمية.** غير أن العلاقة بين القبول العقلي والصدق هي علاقة بين فكرتين متميّزتين. فيمكن أن تكون قضية مقبولة عقلياً **في وقتٍ**، لكنها غير **صادقة**، وهذا الحدس الواقعي سأحافظ عليه في شرحي.

على كل حال، أنا لا أعتقد أن العقلانية تُعرَّف بواسطة مجموعةٍ من "القواعد" أو "المبادئ"، فالمبادئ المنهجية مرتبطة بنظرتنا إلى العالم، بما في ذلك، نظرتنا إلى أنفسنا، باعتبارنا نشكل جزءاً من العالم، ونتغير مع الزمن، لذا، فإني **أتفق** مع الفلاسفة الذاتيين في قولهم بعدم وجود **وسيلة لاكتساب المعرفة** لاتاريخية تحدد ما هو العقلي، لكني لا أستنتج من الحقيقة المفيدة أن مفاهيمنا للعقل تنشأ نشوءاً تاريخياً، وأن العقل نفسه يمكن أن يكون (أو يتطور إلى) **أي شيء**، كما أني لا أَخْلُصُ إلى مزيج خيالي من النسبية الثقافية و"البنيوية"، مثل الفلاسفة الفرنسيين. فأنا أعتبر الثنائية التي تقول: إمّا قواعد عقلية ثابتة ولاتاريخية أو نسبيّة ثقافية، ثنائية عفى عليها الزمان. وهناك سِمة أخرى لهذه النظرة مفادها أن العقلانية ليست محصورة في علم المختبرات، ولا تختلف، جوهرياً، في علم المختبرات عنها خارجه. ومفهومها الذي يقول بأنها كذلك (أي محصورة وتختلف) إنه يبدو لي أن هذا القول من بقايا المذهب الوضعي، ومن فكرة أن العالم العلمي مُنشأ، بطريقة ما، من "معطياتنا الحسيّة"، ومن فكرة أن المفردات في علوم المختبرات هي "محددة عملانياً". وأنا لن أخصص مجالاً واسعاً لنقد

النظريتين، العملانية والوضعية للعلم، فقد جرى نقدهما وبصورة كلية في السنوات العشرين الأخيرة. غير أن فكرة المذهب الحسي المفيدة أن "المعطيات الحسية" تشكّل نوعاً من "الأرضية" لقسم من معرفتنا على الأقل، سوف يعاد درسها في ضوء ما يجب علينا أن نقول في الصدق والعقلانية (في الفصل 3).

باختصار، وباقتضاب أقول، إني سأقدِّم وجهة نظر قد لا يكون فيها دور العقل مجرد "ناسخ" لعالم يجيز وصفاً تؤديه نظرية صدق واحدة. كما أن وجهة نظري ليست بوجهة النظر التي تفيد أن العقل **يُنشئ** العالم (أو تجعله خاضعاً لقيود تفرضها "قواعد منهجية" و"معطيات حسية" مستقلة عن العقل). وإذا كان لا بدّ من استخدام لغة التشبيه، فليكن التشبيه كما يأتي: العقل والعالم مجتمعان ينشئان العقل والعالم. (أو نقول، إذا جعلنا التشبيه أكثر هيغليّةً، فإن العالم ينشئ العالم ـ حيث تؤدي العقول ـ بصورة جماعية ـ دوراً خاصاً في عملية الإنشاء).

في ما يأتي السِّمة الأخيرة لشرح العقلانية عندي: سوف أحاول أن أبيّن أن فكرتنا عن العقلانية هي، في العمق، مجرد جزء من مفهومنا للازدهار الإنساني، وفكرتنا عما هو جيد. فالصدق يعتمد، وبعمق يعتمد، على ما صار يُدعى حديثاً بـ "القيم" (الفصل 6). وما سبق أن قلناه عن العقلانية والتاريخ ينطبق أيضاً على القيمة والتاريخ، فليس هناك مجموعة من "المبادئ الأخلاقية" اللاتاريخية قادرة على تعريف تركيب الازدهار الإنساني مرة واحدة وإلى الأبد، وهذا لا يعني ذلك أن كل شيء هو ثقافي ونسبي. ولمّا كانت الحالة الجارية في نظرية الصدق في نظري - أعني، الثنائية الجارية بين نظريات الصدق النسخيّة وشروح الصدق الذاتية ـ هي، المسؤولة جزئياً عن ثنائية "الحقيقة الواقعية/ القيمة" الشنيعة المشهورة، فليس أمامنا سوى التوغّل عميقاً، وإصلاح وصفنا للصدق والعقلانية، لكي

نتمكن من تجاوز ثنائية الحقيقة الواقعية/ القيمة. (وهي الثنائية التي تلزم الإنسان، وفقاً لمفهومها التقليدي، بنوع من النسبية). وجهات النظر الجارية الخاصة بالصدق هي وجهات نظر مبعدة، لأنها تجعل الإنسان يخسر جزءاً أو آخر من ذاته ومن العالم، وأن يرى العالم مؤلفاً، فقط، من أجزاء بدائية تتحرك في الفضاء (وهذه نظرة "الفيزيائي"، الذي يعتبر الوصف العلمي في نظرية صدق واحدة)، أو يرى العالم مؤلفاً، فحسب من "معطيات حسية واقعية أو محتملة" (وهذه هي نظرة المذهب الحسي الأقدم)، أو ينفي وجود العالم إطلاقاً مقابل مجموعة من القصص التي ننشئها لأسباب متنوعة (لا واعية بصورة رئيسة). فقصدي في هذا الكتاب هو وضع تخطيط يشمل الأفكار الرئيسة لنظرة موزونة.

محاضرتي (Herbert Spencer Lecture) (التي ألقيتها في جامعة أكسفورد، 1979) وعنوانها "الفلاسفة والفهم الإنساني" تتوافق مع الكتاب الحالي، وقد انطلقت من عمل لا يزال جارياً، مثل مقالتي "Si Dieu est mort, alors tout est permis"... (Reflexions sur la philosophie du langage), *Critique*, 1980.

هناك منحة بحثية من مؤسسة العلم الوطنية[1] دعمت البحث ذا العلاقة بهذا الكتاب خلال السنوات 1978 ـ 1980. وإني أقرّ بفضل هذا الدعم. وأذكر أن توماس كون (Thomas Kuhn) وروث آنا بتنام درسا مسودات هذا الكتاب وقدّما لي نقداً مقتدراً ونصحاً حكيماً، كما ساعدني أيضاً بالرأي وبالنقد، كثير من الأصدقاء، كان من بينهم نِدْ بلوك (Ned Block)، دايفد هِلْمان (David Helman) وجوستين

---

(1) لدرس "تقييم النظريات العلمية: المقاربات التاريخية مقابل المقاربات المنهجية الصورية"، انظر: Agreement, no. SOC78 - 04276.

ليبر (Justin Leiber)، والتلاميذ الذين حضروا للاستماع إلى محاضراتي وحلقات البحث التي قمت بها في جامعة هارفرد. كما تُليت فصولٌ عديدة على شكل محاضرات في ليما (Lima)، في ربيع عام 1980 (وحصلت الرحلة إلى هناك بفضل منحة من Fulbright Commission)، واكتمل الفصل الثاني فعلياً خلال إقامتي في ليما. وقد استفدت، في تلك الفترة الزمنية من مناقشات مع ليوبولدو تشيابو (Leopoldo Chiappo)، وألبرتو كورديرو ليكا (Alberto Cordero Lecca)، وهنريك فيرنانديز (Henriques Fernandez)، وفرانسيسكو ميرو كيسادا (Francisco Miro Quesada) وجورج سيكادا (Jorge Secada). وكان الكتاب كله قد قُرِىء (في نسخة سابقة) كمحاضرات أُلقيت في جامعة فرانكفورت، في صيف عام 1980، وأنا شاكر مساعدة زملائي هناك (وبخاصة فيلهلم إسلر (Wilhelm Essler) ورينر تراب (Rainer Trapp))، وأشكر تلاميذي ذوي الأفكار المثيرة الخلّاقة، وأصدقائي الآخرين في ألمانيا (وبخاصة ديتر هنريتش (Dieter Henrich)، مانون فاسبايندر (Manon Fassbinder) وفولفغانغ ستيغمولر (Wolfgang Stegmüller)) لما قدّموه من تشجيع ومناقشات مثيرة خلاقة. يستحق جميع زملائي في قسم الفلسفة في جامعة هارفرد أن يُفرد لكل واحد منهم شكر خاص.

في السنوات الأخيرة، اكتشفت واكتشف نيلسون غودمان (Nelson Goodmen) أن وجهتي نظرنا تلتقيان، ولما كانت المسودة الأولى للكتاب الحالي قد كتبت قبل أن تتوافر لي فرصة الاطلاع على كتابه **طرق إنشاء العالم** (*Ways of Worldmaking*) ، فقد كانت لقراءة هذا الكتاب، ومناقشتي تلك القضايا معه، قيمة كبيرة، في عددٍ من المراحل. وأنا ممتنّ أيضاً لجيريمي ماينوت (Jeremy Mynott) لتشجيعه ومشورته كمحرّر.

الفصل الأول

أدمغة في وعاء كبير

لنتصّور نملةً تزحف على رقعة من الرمل. سنرى عبر زحفها قد تركت أثراً، هو خط على الرمل. وبفعل الصدفة وحدها أن الخط الذي تركته ينحني ويتقاطع بطريقة نتيجتها قد تبدو وكأنها صورة كاريكاتورية ممكن تعرّفها على أنها لونستون تشرشل (Winston Churchill). السؤال هو: هل رسمت النملة صورة ونستون تشرشل، أي صورة **تصوّر** تشرشل؟

سيقول معظم الناس، بعد تفكير قصير، إن النملة لم تفعل ذلك. فالنملة، بعد هذا كله، لم ترَ تشرشل أبداً، ولم ترَ صورة عنه، ولم يكن قصدها تصوير تشرشل. فكل ما فعلته ببساطة هو أنها تركت خطاً (وحتى ذلك لم يكن مقصوداً)، نعني، خطاً نحن "نراه كأنه" صورة لتشرشل. ويمكن التعبير عن ذلك بالقول، أن الخط لم يكن "في ذاته" تمثيلاً[1] لأي شيء. فالتشابه (من نوعٍ معقّدٍ جداً) مع

(1) تشير الكلمتان "تمثيل" و"مرجع" في هذا الكتاب، وبشكل دائم، إلى علاقة بين كلمة (أو إلى نوع آخر من العلامة، الرمز، أو التمثيل) وإلى شيء موجود فعلياً (أي، ليس مجرد "موضوع فكري"). وهناك معنى لكلمة "يشير" يمكنني من أن "أشير" لما ليس له وجود، هذا المعنى ليس المعنى الذي وظفت له كلمة "يشير"، هنا. والكلمة الأقدم التي =

سِمات ونستون تشرشل لا يكفي ليجعل شيئاً يمثل تشرشل أو يشير إليه. كما أنه ليس من الضروري: لأنه في مجتمعنا يستعمل الشكل المطبوع "ونستون تشرشل"، والكلمات المنطوقة "ونستون تشرشل"، وأشياء أخرى كثيرة لتمثّل تشرشل (وإن لم يكن التمثيل بالصورة)، بالرغم من أنها ليست بذات شبه بتشرشل كالذي للصورة - وحتى لرسم خطّي.

فإذا لم يكن **التشابه** ضرورياً أو كافياً ليمثل شيئاً آخر، فكيف يمكن **أي شيء** أن يكون ضرورياً أو كافياً لذلك الغرض؟ كيف يمكن أن يمثل شيء ما (أو "يقوم مقام"... إلخ) شيئاً مختلفاً؟

قد يبدو الجواب سهلاً، فلنفترض أن النملة قد رأت ونستون تشرشل، ولنفترض أن لها من الذكاء والمهارة ما يمكّنانها من رسم صورة له، ولنفترض أنها أنتجت الكاريكاتور **قصدياً**، عندئذٍ، يكون الخط ممثِّلاً لتشرشل.

لنفترض، من جهة أخرى، أن للخط شكل ونستون تشرشل، ولنفترض أن ذلك كان عرضياً (مغْفِلين عدم الاحتمال الموجود). عندئذٍ، سوف **لا** يكون "الشكل المطبوع" ممثلاً تشرشل، بالرغم من أن ذلك الشكل المطبوع يمثل تشرشل، فعلياً، عندما يكون في أي كتاب، من كتب اليوم تقريباً.

لذا، يبدو أن ما هو ضروري للتمثيل، أو نقول، ما هو لازم لزوماً رئيسياً للتمثيل، هو القصد. غير أنه، ليكون لدي القصد بأن

= كانت تفيد معنى "تمثيل" أو "مرجع" هي كلمة الدلالة (Denotation) على ما أو من تنطبق عليه.

ثانياً، لقد اتبعت عادة علماء المنطق الحديثين فاستعملت كلمة "يوجد"، لتعني "يوجد في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وهكذا، نقول، إن ونستون تشرشل "يوجد" ويمكننا أن "نشير إلى" أو "نمثل" ونستون تشرشل، بالرغم من أنه لم يعدْ حيّاً.

أي **شيء**، بما في ذلك اللغة الخصوصية (وحتى الكلمات "ونستون تشرشل" ملفوظة في عقلي وليس بصوت عالٍ) يجب أن يمثّل تشرشل، عليّ أن أكون قادراً على **التفكير في** تشرشل، في المقام الأول. وإذا كانت الخطوط في الرمل، وأصوات الضجيج... إلخ، لا تستطيع "في حد ذاتها" أن تمثّل أي شيء، إذاً، كيف يمكن للصور الفكرية "في ذاتها" أن تمثّل أي شيء؟ أو نقول، هل تقدر؟ وأنّى للفكر أن "يفهم" ما هو خارجي؟

انطلق بعض الفلاسفة، في الماضي، من هذا النوع من التفكير إلى البرهان أن العقل بطبيعته ليس فيزيائياً، بصورة جوهرية. وكانت الحجة في ذلك بسيطة، فما قلناه عن الخط المنحني للنملة ينطبق على أي شيء فيزيائي. فلا يوجد شيء فيزيائي يمكنه، بذاته، أن يشير إلى شيء، وليس إلى شيء آخر، ومع ذلك، نجد أن **الأفكار الموجودة في العقل** تنجح، وبشكل واضح، في الإشارة إلى شيء ما وليس لأيّ شيء آخر. لذا، فإن الأفكار (وبالتالي، العقل) لها طبيعة مختلفة جوهرياً عن الأشياء الفيزيائية. فالأفكار تتصف **بالقصدية** ـ التي يمكنها أن تشير إلى شيء آخر، إذ لا وجود لشيء فيزيائي يتصف بـ "القصدية" إلا إذا كانت القصدية مشتقّة من توظيف العقل لذلك الشيء الفيزيائي، أو هذا ما يزعم. وهو رأي سريع جداً، نعني، أن مجرد افتراض وجود قوىً عقلية خفيّة لا يحلّ شيئاً. غير أن المسألة واقعية بمقدار كبير، فكيف تكون القصدية والمرجع ممكنين؟

نظريات المرجع السحرية

رأينا أن الصورة التي رسمتها النملة ليس لها علاقة ضرورية بـ ونستون تشرشل. وأن مجرد كون "الصورة" ذات "شبه" بتشرشل،

لا يحوِّلها إلى صورة حقيقية، كما لا تجعلها تمثّل تشرشل. وما لم تكن النملة نملةً ذات ذكاء (وهي ليست كذلك)، وتعرف عن تشرشل (وهي لا تعرف)، فإن الخط المنحني الذي رسمته ليس صورة لأي شيء ولا يمثّل أي شيء أيضاً. بعض البدائيين من البشر يعتقد أن بعض الأشكال التمثيلية (ونذكر الأسماء بصورة خاصة) له رابطة ضرورية مع حامليها، وأن معرفة "الاسم الحقيقي" لشخص أو لشيء يعطي الإنسان سلطة عليه؛ حيث إن مصدر هذه القوة المسيطرة تأتي من **الرابطة السحرية** بين الاسم وحامل الاسم، وحالما يدرك الإنسان أن الاسم لا يملك مع حامله إلا رابطة من النوع السياقي، والجائز والاعتيادي، يصعب فهم لماذا معرفة الاسم توجب وجود أيّ معنىً سرّي.

ما يهم إدراكه هو أن ما ينطبق على الصور الفيزيائية ينطبق على الصور العقلية أيضاً وعلى أشكال التمثيل عموماً، فأشكال التمثيل العقلية لا رابطة ضرورية لها بما تمثّل، عمّا للأشكال في التمثيل الفيزيائي. أما الافتراض المضاد فهو من بقايا التفكير السحري.

قد يكون أيسر فهم لهذه النقطة هو في حالة **الصور** العقلية. (وربما كان فيتغنشتاين (Wittgenstein) هو الفيلسوف الأول الذي أدرك الأهمية العظمى لهذه النقطة، حتى لو لم يكن هو أول مَنْ وضعها). لنفترض وجود كوكب في مكانٍ ما نشأ على سطحه بشر (أو أُنزِلوا عليه من قِبَل رجال الفضاء، أو بأي طريقة يمكن أن نفكر بها). ولنفترض أن هؤلاء البشر لم يروا **أشجاراً** أبداً، بالرغم من أنهم يشبهوننا، ولنفترض أنهم لم يتخيلوا الأشجار إطلاقاً (وأن الحياة النباتية الموجودة على سطح كوكبهم، هي على شكل تراب غني بالمواد العضوية). ولنفترض أنه، في أحد الأيام، سقطت عرضياً، صورة شجرة على كوكبهم من سفينة فضاء، كانت مارةً، ومن غير

أن يكون أي اتصال بهم. تصوّر ذهولهم وحيرتهم إزاء رؤيتهم الصورة. وكأنهم يتساءلون: ما هذا الشيء في العالم؟ وللإجابة، تخطر في بالهم جميع أنواع التخمينات: هل هذه بناية أو قبة أو باراشوت، وقد يفكرون بحيوان من نوع ما.

الصورة بالنسبة **إلينا**، هي شكل تمثيلي لشجرة. أما، بالنسبة إلى هؤلاء البشر، فإن الصورة لا تمثّل إلا شيئاً غريباً، وغير معروفة طبيعته ولا وظيفته. لنفترض أن لأحدهم صورة عقلية تشبه تماماً إحدى صوري العقلية عن شجرة نتيجة رؤية الصورة. فصورته العقلية **لا تمثّل شجرة** لأنها ليست إلا تمثيلاً لشيءٍ غريب (مهما يكن) تمثّله الصورة الغامضة.

ويظلّ هناك من يمكن أن يجادل قائلاً، إن الصورة العقلية هي، في الواقع، شكل تمثيلي لشجرة، هذا لو اقتصر الأمر على كون الصورة ذاتها قد تسبّبت بهذه الصورة العقلية للشجرة، بدايةً. فهناك سلسلة سببيّة تبدأ من الأشجار الحقيقية إلى الصورة العقلية، حتى ولو كانت غريبة جداً.

غير أنه يمكن التخيل بأن هذه السلسلة السببيّة غير موجودة. لنفترض أن "صورة الشجرة" التي أسقطتها السفينة الفضائية لم تكن صورة شجرة، في حقيقة الأمر، بل كانت نتيجة طارئة لسقوط بعض الأصباغ. فحتى لو بدت كصورة شجرة، تماماً، فالحقيقة هي أنها ليست بصورة شجرة أكثر من كون "كاريكاتور" تشرشل الذي رسمته النملة هو صورة لتشرشل. ويمكننا أن نتخيل أن سفينة الفضاء التي أسقطت "الصورة" جاءت من كوكبٍ لا يعرف شيئاً عن الأشجار. فسيظل البشر، حالتئذٍ، يمتلكون صوراً عقلية متطابقة، نوعياً، مع صورة الشجرة، لكنها لن تكون صورة تمثّل شجرة بالضبط.

ويصدق الشيء ذاته على الكلمات، فالخطاب الموجود على القرطاس قد يبدو وصفاً كاملاً للأشجار، لكن، إذا كانت القرود هي التي أنتجته، بصورة عشوائية، عبر الضرب على مفاتيح الآلة الكاتبة، ولملايين السنين، فإن الكلمات لا تشير إلى أي شيء. وإذا افترض وجود شخص حفظ تلك الكلمات، وتلاها في عقله، من غير أن يفهمها، فإنها لا تشير إلى أي شيء، عندما تخطر في العقل أيضاً.

لنتخيل أن الشخص الذي يقول تلك الكلمات في عقله قد نُوِّم تنويماً مغناطيسياً. ولتفترض أن الكلمات يابانية، وأُعلم الشخص أنه يفهم اللغة اليابانية. ولنفترض أنه، وهو يفكر بتلك الكلمات حصل على "شعور بالفهم". (بالرغم من أنه إذا قاطع سلسلة أفكاره سائلاً إيّاه عن **معاني** الكلمات التي كان يفكر بها، سوف يكتشف أنه عاجز عن الإجابة). وقد تكتمل الصورة المضلِّلة إذا قلنا، إن الشخص يستطيع أن يخدع التخاطر الياباني! غير أنه، إذا عجز عن استعمال الكلمات في السياقات الصحيحة، والإجابة عن الأسئلة المتعلقة بما "فكر"... إلخ، فإنه لا يكون فاهماً لها.

بجمعي هذه القصص الخيالية العلمية، كنت أريد القول، أننا نستطيع أن نخترع حالةً، يفكر الإنسان فيها بكلمات هي أوصاف لأشجار في لغةٍ ليكون حائزاً، في الوقت نفسه، على الصور العقلية الملائمة، لكنه **لا** يفهم الكلمات **ولا** يعرف ما هي الشجرة. ويمكننا أن نتخيل أيضاً أن الصور العقلية كانت نتيجة سقطات من الأصباغ (بالرغم من أن الشخص قد نُوِّم مغناطيسياً ليفكر بأنها صور لشيء ملائم لفكره ـ ولا يستطيع الإجابة عن مصدر الصور، إلا إذا سُئِل). ويمكننا أن نتخيل أن اللغة التي يفكر بها الشخص هي لغة لم يسمع بها المنوِّم ولا الشخص المنوَّم، في حياتهما ـ وقد تكون هذه "الجمل التي لا معنى لها"، كما يفترضها المنوِّم، هي وصف

لأشجار في اليابان. وباختصار نقول، إن كل شيء يمرّ أمام عقل الشخص قد يكون متطابقاً تطابقاً نوعياً مع ما يمرّ في عقل المتكلم الياباني الذي كان يفكر، **وحقيقة** كان يفكر بالأشجار ـ لكن لا يشير واحد منها إلى الأشجار.

كل ذلك مستحيل، طبعاً، مثلما هو مستحيل أن تقوم القردة بالضرب على الآلة الكاتبة والحصول على نسخة من رواية **هاملت** (*Hamlet*). معنى ذلك أن الاحتمالات المضادة لها والمفيدة بعدم إمكانية حدوثها، عالية جداً لدرجة تفيد في الواقع استحالة حدوثها. قد **يمكن** أن تقع (بالانسجام مع القانون الطبيعي، وربما، بالانسجام مع الأحوال الواقعية في الكون، لو كان هناك كائنات كثيرة ذات ذكاء على الكواكب الأخرى). وإذا وقعت، فإنها ستكون برهاناً ملفتاً لحقيقة فكرية مهمة، مفادها، أنه، حتى النظام التمثيلي الواسع والمعقّد، اللفظي والبصري، ليس له رابطة سحرية **باطنية** وصميمية مع ما يمثّله ـ رابطة مستقلة عن كيفيّة حدوثه وعن ماهيّة ميول المتكلم أو المفكّر. وهذا صحيح سواء أكان نظام الأشكال التمثيلية (الكلمات والصور، في حالة المثال الذي ذكرناه) متحققاً فيزيائياً ـ أم ليس متحققاً إلا في العقل. فالكلمات الفكرية والصور العقلية لا تمثّلان تمثيلاً **صميمياً** لما تكونان قد عنتهما.

حالة الأدمغة في وعاءٍ كبير

أمامنا قصة خيالية علمية ناقشها الفلاسفة، وهي: تخيل أن كائناً بشرياً (ويمكنك أن تتخيل أن تكون أنت ذلك الكائن) قد خضع لعملية أجراها عالم شرّير. وأن دماغ الشخص (دماغك) قد نُقل من الجسم ووُضع في وعاء كبير مملوء بالمواد المغذّية التي تُبقي الدماغ حياً. وتخيل أن أطراف الأعصاب وُصِلتْ بجهاز كمبيوتر من الطراز

العلمي العالي يجعل الشخص صاحب الدماغ متوهماً أن كل شيء عادي، تماماً.

قد يبدو للشخص أن هناك أناساً، وأشياء، وسماءً... إلخ. غير أن كل ما يختبره الشخص (أنت) هو نتيجة مثيرات إلكترونية تنتقل من الكمبيوتر إلى أطراف الأعصاب. وللكمبيوتر من الذكاء العالي يجعل الشخص الذي يحاول أن يرفع يده، قادراً على أن "يرى" اليد و"يشعر" بأنها قد ارتفعت. وعلاوةً على ذلك، يتمكن العالم الشرير عبر تغييره البرنامج من أن يجعل الضحية "تختبر" (أو تهذي) لأي وضع أو بيئةٍ يريدها العالم الشرير. كما يمكنه أيضاً طمس الذاكرة لعملّية في الدماغ بحيث تبدو الضحية في نظر نفسها أنها كانت في تلك البيئة، بصورة دائمة. حتى يمكن أن يبدو للإنسان الضحية أنه جالس ويقرأ تلك الكلمات ذاتها المتعلقة بالافتراض المسلّي والشاذ المفيد الذي يومي أن هناك عالماً شريراً ينقل أدمغة الناس من أجسادهم ويضعها في وعاء واسع مملوء بالمواد المغذيّة تبقي الأدمغة حيّةً. ويفترض أن تكون أطراف الأعصاب موصولةً بكمبيوتر علمي من طراز عالٍ يجعل الشخص صاحب هذا الدماغ، يحس بوهمٍ بأن...

عندما يذكر هذا النوع من الإمكانية في محاضرة عن نظرية المعرفة، فالقصد هو طرح المسألة الكلاسيكية، المسألة المتعلقة بمفهوم الشك بالعالم الخارجي، بطريقة حديثة. **أنى لك** أن تعرف أنك لست في هذا المأزق؟ غير أن هذا المأزق هو أيضاً وسيلة نافعة لطرح قضايا حول العلاقة بين العقل والعالم.

فعوضاً من أن يكون لدينا دماغ واحد في وعاء، يمكننا أن نتخيل أن الكائنات البشرية، جميعها (وربما جميع الكائنات ذات الحسّ) هي أدمغة في وعاء كبير (أو أنظمة عصبية في وعاء كبير في

حالة بعض الكائنات ذات الحد الأدنى من النظام العصبي المحسوبة كائنات "حسية"). طبعاً، سيكون العالم الشرير في الخارج ـ أو هل سيكون في الخارج؟ وقد لا يكون هناك عالم شرير، وربما (صادف أن يكون) العالم بالرغم من أن هذا غير معقول مؤلفاً من آلة أوتوماتيكية ترعى وعاءً كبيراً مملوءاً بالأدمغة والأنظمة العصبية.

لنفترض، هذه المرة، أن الآلة الأوتوماتيكية مبرمجة لتعطينا هذياناً **جمعياً**، لا عدداً من الهذيانات المنفصلة عن بعضها البعض والتي لا رابطة بينها. وهكذا، عندما أبدو تجاه نفسي بأنني أتكلم معك، أنت تبدو تجاه نفسك أنك تسمع كلماتي. طبعاً، ليست هذه الحالة التي تصل فيها كلماتي إلى أذنيك بالمفيدة، فعلياً ـ لأنك لا تملك أذنين (حقيقة)، كما أني لا أملك فماً ولساناً حقيقيين. فالذي يحصل عندما أتكلم هو أن المثيرات الناقلة تنتقل من دماغي إلى الكمبيوتر، وكلاهما يجعلاني "أسمع" صوتي وهو يطلق تلك الكلمات و"أشعر" بلساني يتحرك... إلخ، ويجعلك "تسمع" كلماتي، و"ترى" وأنا أتكلم... إلخ. وفي هذه الحالة، نكون، بمعنى من المعاني، في حالة من الاتصال الفعلي. فأنا لم أخطئ وجودك الحقيقي (إلا بالنسبة إلى وجود جسمك و"العالم الخارجي"، بمعزلٍ عن الأدمغة). ولا يهم، من وجهة نظر معينة، أن يكون "العالم كله" هذياناً **جمعياً**، لأنك فعلياً، وبعد كل شي، تسمع كلماتي، عندما أتكلم معك، حتى لو كانت الآلية ليست كما نفترض أن تكون. (ولا شك في أننا كنا كعاشقين يتغازلان على سبيل الافتراض، شخصين يجريان محادثةً، فعندئذٍ، ستكون الفكرة التي كانت ما هي إلا عبارة عن دماغين في وعاء، لفكرة مزعجة).

أودّ الآن، أن أطرح سؤالاً سيبدو ساذجاً وواضحاً (على الأقل لبعض الناس ومن ضمنهم الفلاسفة ذوو الثقافة الرفيعة)، لكنه سينقلنا

إلى أعماق فلسفية حقيقية بسرعة. لتفترضْ أن هذه القصة حقيقية فهل نستطيع، إذا كنا أدمغةً في وعاء كبير، بتلك الطريقة، أن **نقول** أو **نفكر** أننا كنا؟

الحجة التي أريد تقديمها ستكون حجة (برهاناً) غير عادية، وهي، "لا، نحن لا نستطيع". والحقيقة هي أنني سأبرهن على أن الافتراض المفيد أننا أدمغة في وعاء، لا يمكن أن يكون صادقاً، بالرغم من أنه لم ينتهك أي قانون فيزيائي قانوناً فيزيائياً، وأنه متّسق اتساقاً مع كل ما اختبرناه. فهو **لا يمكن أن يكون صادقاً**، لأنه متناقض ذاتياً، بطريقة ما.

الحجة التي سأقدمها حجة غير مألوفة، وقد كلَّفني إقناع نفسي بصوابها عدة سنوات. غير أنها حجة صائبة. وما يجعلها تبدو غريبة هو أنها ذات صلة ببعض قضايا الفلسفة العميقة جداً. (وأول ما خطرت في بالي عندما كنت أفكر في نظرية في المنطق الحديث، وهي "نظرية سكولم - لوفنهايم" (Skolem-Löwenheim Theorem)، وفجأة رأيت رابطةً بين هذه النظرية وبعض الحجج في كتاب فيتغنشتاين (Wittgenstein) **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*).

"الافتراض المتناقض ذاتياً" هو الذي صدقه يتضمن كذبه. فكِّر، على سبيل المثال، بالرأي المفيد القائل أن جميع القضايا **العامة كاذبة**. وهذه قضية(*) عامة، فهي إذا كانت صادقة، يلزم أن تكون كاذبة. إذاً، هي كاذبة ويوصف الرأي، أحياناً، بأنه "متناقض ذاتياً" إذا كان افتراضاً لرأي مفكّر به أو منطوق، يتضمن كذبه،

(*) القضية في علم المنطق هي الجملة التي قد يكون معناها صادقاً، أو كاذباً.

مثلاً، "أنا لست موجوداً" قضية متناقضة ذاتياً، إذا فكّرت بها **أنا** (ممثلة أيَّ "أنا"). فالإنسان يستطيع أن يتأكد من أنه موجود، إذا فكّر بها (كما حاجج ديكارت)(*). ما سوف أبيِّنه هو أن الافتراض بوجود أدمغة في وعاءٍ كبير له تلك الصفة وليس إلا. فإذا تمكّنا من أن نفكر بما إذا كان صادقاً أو كاذباً، فالنتيجة هي أنه ليس بصادق (سوف أبيِّنه). لذلك، هو ليس بصادق.

قبل أن أقدّم الحجة، لعلنا نركّز على سبب ظهور هذه الحجج بمظهر الغرابة (على الأقل بالنسبة إلى الفلاسفة الذين يؤيِّدون مفهوم "النسخة" للصدق). لقد سلّمنا بأن عالماً تكون فيه جميع الكائنات الحسية هي أدمغة في وعاء كبير، هو قولٌ متّسق مع القانون الفيزيائي. وكما يقول الفلاسفة، هناك "عالم ممكن" فيه تكون فيه جميع الكائنات الحسية أدمغة في وعاء كبير. (وهذا الحديث عن "العالم الممكن" يجعله مقبولاً، كما لو أن هناك **مكاناً** يكون فيه أي افتراضٍ غير معقول صادقاً، وهو السبب الذي يجعله مضللاً جداً في الفلسفة). فالبشر في ذلك العالم الممكن لهم التجارب ذاتها التي **نحن** نملكها. فهم يفكرون بالأفكار ذاتها مثلنا (على الأقل، ذات الكلمات، والصور، والصور الفكرية... إلخ، تخطر في عقولهم). مع ذلك، أنا أزعم بوجود حجة يمكننا أن نعرضها لتبيِّن أننا لسنا أدمغة في وعاء كبير. فكيف يمكن ذلك؟ ولماذا لم يستطع البشر في العالم الممكن أن يقدّموها أيضاً مع أنهم، في الواقع، أدمغة في وعاء كبير؟

(*) هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes) الذي قال: "أنا أفكّر، إذاً أنا موجود". وديكارت هو مؤسس المذهب العقلي (Rationalism) في الفلسفة.

الجواب سيكون (بصورة أساسية) هو: بالرغم من أن البشر في ذلك العالم الممكن يستطيعون التفكير و"النطق" بأي كلمات نستطيع أن نفكر بها ونلفظها، فإنهم عاجزون (وهذا زعمي) عن الإشارة إلى ما يمكننا الإشارة إليه. وبخاصة، هم عاجزون عن التفكير والنطق بأنهم أدمغة في وعاء كبير (حتى بالتفكير "بأننا أدمغة في وعاءٍ كبير").

الاختبار تورنغ

افترِضْ أن إنساناً نجح في اختراع كمبيوتر يُمَكّنه من أن يجري محادثةً ذكية مع إنسان (حول مواضيع كثيرة بقدر ما يريد الإنسان الذكي). فأنّى للمرء أن يقرِّر ما إذا كان الكمبيوتر "واعياً"؟

اقترَح عالم المنطق البريطاني آلن تورنغ (Alan Turing) الاختبار الآتي[2]: لندع إنساناً يجري محادثةً مع جهاز كمبيوتر ومحادثةً مع شخص لا يعرفه. فإذا عجز عن معرفة أيهما الكمبيوتر وأيهما الإنسان، يكون الكمبيوتر ذا وعي (مفترضين أن الاختبار يُكَرَّر لمرات كافية ومع متحدثين مختلفين) وباختصار نقول، إن جهاز الكمبيوتر يكون واعياً إذا تمكّن من اجتياز "اختبار تورنغ" بنجاح. (حيث لا يلزم أن تُجرى المحادثات تقابلية (وجهاً لوجه) فبالطبع ليس على المحادث أن يعرف الظهور العلني لأي من محدثيه. كما لا يلزم استعمال الصوت، لأن الصوت الآلي يبدو مختلفاً عن الصوت البشري. لتتخيلْ أن المحادثات تجري عبر آلة كاتبة كهربائية، المحادِث يطبع أقواله، وأسئلته... إلخ، ويستجيب المحادثان

Alan Mathison Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* (2) (1950), reprinted in Alan Ross Anderson, ed., *Minds and Machines.*

المشاركان - الآلة والشخص ـ عبر لوحة المفاتيح الكهربائية. وقد تكذب الآلة ـ إذا سئلت "هل أنت آلة"، فلربما قد تجيب "كلا، أنا موظف مساعد في المختبر هنا".

الفكرة في هذا الاختبار يكمن بكونه اختباراً تحديدياً حاسماً للوعي، فلذا انتقده عددٌ من المؤلفين (الذين لم يكونوا، في المبدأ، ضد فكرة أن تكون الآلة واعية). غير أن هذا الموضوع ليس موضوعنا في هذا الوقت. فأنا أودّ أن أوظِّف الفكرة العامة لاختبار تورنغ فحسب، التي هي فكرة عامة عن اختبار الكفاءة الحواري لغرضٍ مختلف، أي أعني، غرض استكشاف فكرة المرجع.

لتتخيل وضعاً لا تكون فيه المسألة مسألة تحديد ما إذا كان المحاور المشارك هو شخص أو آلة، وإنما تحديد ما إذا كان المشارك يستعمل الكلمات للإشارة إلى مرجع كما نفعل. فالاختبار الواضح هو إجراء محادثة، فإذا لم تنشأ مشكلات، إذا "اجتاز" المشارك الامتحان، بمعنى عدم إمكانية تمييزه، من آخر مؤهّل مقدّماً للتكلم باللغة ذاتها، وبالإشارة إلى أصناف الأشياء المألوفة... إلخ. استنتاج أن المشارك يشير إلى الأشياء، كما نشير نحن. وعندما يكون الغرض من اختبار تورنغ، كما تمّ وصفه، فهو يعني تحديد وجود مرجع (مشترك)، فلذا سوف أشير إلى الاختبار بأنه **اختبار تورنغ الخاص بالمرجع**. وكما بحث الفلاسفة مسألة ما إذا كان اختبار تورنغ الأصلي اختباراً تحديدياً للوعي، أم لا، فإن مسألة ما إذا كانت الآلة التي "تجتاز الاختبار بنجاح"، ليس لمرة واحدة فقط بل بانتظام فهي إذن آلة واعية، **بالضرورة** كذلك، وبالطريقة نفسها، أودّ أن أبحث مسألة ما إذا كان اختبار تورنغ الخاص بالمرجع الذي ذكرناه، قبل قليل، هو اختبار المرجع المشترك.

سيكون الجواب "لا" لأن اختبار تورنغ الخاص بالمرجع ليس

بالاختبار التحديدي الحاسم. فلا شك أنه اختبار ممتاز، في الممارسة، لكن، ليس من المستحيل منطقياً أن يجتاز إنسان بنجاح اختبار تورنغ الخاص بالمرجع، ولا يكون مشيراً لأي شيء (بالرغم من أن ذلك، وبدرجة عالية غير محتمل الحصول). وينتج من هذا كما سوف نرى، أننا نستطيع أن نوسّع ملاحظتنا ونقول، إن الكلمات (وكل النصوص والخطابات) لا تمتلك رابطة ضرورية لها بمراجعها. حتى إذا لم نفكر بالكلمات في حد ذاتها، بل نفكر بالقواعد التي تحدد الكلمات التي يمكن إنتاجها بطريقة ملائمة في سياقات معينة ـ فحتى لو فكرنا، **ببرامج استعمال الكلمات**، في لغة الكمبيوتر الغريبة ـ تظل شاخصةً الحقيقة المفيدة بعدم وجود مرجع محدد لتلك الكلمات. وهذه ستكون خطوة حاسمة، في عملية الوصول إلى نتيجة مفادها أن ذوي الأدمغة في الوعاء في العالم عاجزون عن الإشارة إلى أي شيء خارجي، عجزاً كلياً (وبالتالي هم عاجزون عن القول، **إنهم** ذوو الأدمغة في الوعاء، في العالم).

افترض، مثلاً، أنني موجود في وضع تورنغ (ألعب "لعبة المحاكاة"، بمفردات تورنغ) وأن اللاعب الذي يشاركني هو آلة. ولنفترض أن هذه الآلة قادرة على ربح اللعبة ("النجاح" في الاختبار). ولنتخيل أن الآلة مبرجمة لإنتاج استجابات جميلة باللغة الإنجليزية، بالأقوال، والأسئلة، والملاحظات... إلخ. لكن هذه الآلة ليس لها أعضاء حسّ (ما عدا الدارة الكهربائية الموصلة للآلة الكاتبة)، وليس لها أعضاء مُحرِّكة (ما عدا الآلة الكاتبة الكهربائية). فما يمكنني قوله إذاً هو أن تورنغ لم يفترض أن حيازة الأعضاء الحسيّة أو الأعضاء الحركيّة ضرورية للوعي أو الذكاء. ولنفترض أن الآلة لا تفتقر إلى عيون وآذان إلكترونية... إلخ، فحسب، بل لا وجود للمهنية في برنامج الآلة، المعروف ببرنامج لعبة المحاكاة،

إدخال معلومات من أعضاء الحسّ أو لضبط الجسم. فماذا علينا أن نقول عن مثل هذه الآلة؟

الواضح، في رأيي، هو أن علينا ألا ننسب مرجعاً لمثل هذه الآلة. فلا شك أن الآلة تستطيع الكلام بشكل جميل، على سبيل المثال، عن المنظر في نيو إنغلاند (New England). غير أنها عاجزة عن إدراك شجرة التفاح أو تفاحة، أو جبل، أو بقرة، أو حقل أو برج كنيسة، إذا كانت أمام أي منا.

فما لدينا هو جهاز لإنتاج جُمل ردّاً على جُمل. غير أن هذه الجُمل لا صلة لها بالعالم الواقعي. **إذا جمع إنسان اثنتين من هذه الآلات، وجعلهما يلعبان لعبة المحاكاة معاً، فإنهما سيستمران "يلهوان"، الواحدة مع الأخرى إلى الأبد، حتى لو كان باقي العالم مستاءً!** فليس هناك من سبب لاعتبار كلام الآلة عن التفاحات بأنه يشير إلى عالم التفاح الواقعي مثلما لم يكن هناك سبب لاعتبار "رسم" النملة يشير إلى ونستون تشرشل.

إن ما ينتج وهم المرجع، والمعنى والذكاء... إلخ، هنا، هو حقيقة وجود عرف التمثيل لدينا، الذي يسمح بأن يُقال، أن كلام الآلة يشير إلى التفاحات، وأبراج الكنائس، ونيو إنغلاند... إلخ. وعلى نحو مماثل، نقول، هناك **وهم** يفيد أن النملة قد رسمت صورة كاريكاتورية لتشرشل، للسبب نفسه. غير أننا قادرون على الإدراك الحسي للتفاحات والحقول، واستعمالها، والتعامل معها. وعليه، كلامنا عن التفاحات والحقول مرتبط ارتباطاً صميمياً بإجراءاتها **اللالغوية** التعاملية مع التفاحات والحقول. فهناك "قواعد دخول لغوية" تنقلنا من اختبارات التفاح إلى النطق بمثل "أنا أرى تفاحة"، وهناك "قواعد خروج لغوية" تنقلنا من قرارات مُعَبَّر عنها

بصورة لغوية ("أنا سوف أشتري بعض التفاح") إلى القيام بأعمال غير الكلام. فالافتقار إلى قواعد لغة الدخول أو قواعد لغة الخروج، لا يبقي شيئاً لاعتبار محادثة الآلة (أو محادثة الآلتين، في حالة تصورنا الآلتين تلعبان لعبة المحاكاة معاً) أكثر من مجرد لعبة تركيب جمل من مفردات، وللتأكيد نقول، لعبة تركيب الجمل **تشبه** الخطاب الذكي، كما يشبه خط النملة المنحني الصورة الكاريكاتورية الساخرة فحسب (ولا أكثر من ذلك).

كان يمكننا، في مَثَل النملة أن نقول، أن النملة كانت سترسم الخط المنحني ذاته حتى لو لم يكن ونستون تشرشل في الوجود، إطلاقاً. أما في مَثَل الآلة، فإننا لا نستطيع أن نناقش ونقول قولاً مشابهاً، فإذا لم تكن التفاحات، والأشجار، وأبراج الكنائس والحقول موجودة، لما أمكن المبرمجون أن ينتجوا البرنامج ذاته. وبالرغم من أن الآلة **لا تدرك حسياً** التفاحات، والحقول، أو أبراج الكنائس، فإن مصمِّميها الخلاّقين يدركون ذلك. فثمَّة رابطة سببية بين الآلة وتفاحات العالم الحقيقية... إلخ، عبر الخبرة الإدراكية الحسية للمصممين الخلاّقين ومعرفتهم. غير أن مثل هذه الرابطة الضعيفة لا تكفي للإشارة إلى مرجع. إذ ليس من الممكن القول منطقياً، وإن يكن غير ممكن خيالياً، أن الآلة ذاتها يمكن أن توجد حتى لو لم توجد التفاحات، والحقول وأبراج الكنائس، والأهم هو أن نعرف أن الآلة عديمة الإحساس، وبصورة كلية، بالوجود المستمر للتفاحات، والحقول، وأبراج الكنائس... إلخ. وحتى إذا **توقفت** هذه الأشياء عن الوجود، فإن الآلة تظل تتحدث بسعادة، وبالطريقة ذاتها، وهذا هو سبب القول بأن الآلة لا تشير إلى مرجع إطلاقاً.

هكذا، فإن النقطة ذات الصلة ببحثنا تَمْثُلُ في القول، بعدم وجود شيء في اختبار تورنغ يلغي فكرة آلة مبرمجة لا تقوم بأي

شيء **سوى** لَعِبِ لعبة المحاكاة. وهي، **وبوضوح**، آلة لا تشير إلى مرجع مثلها مثل آلة التسجيل.

أدمغة في وعاءٍ كبير (ثانيةً)

لنجرِ مقارنةً بين فكرة "الأدمغة في وعاء كبير" المفترضة مع الآلة التي تمّ وصفها، قبل قليل. فلا شك أن هناك فروقات مهمة بينهما. إذ ليس للأدمغة في الوعاء أعضاء حسية، لكن لها **استعداد مسبق لتموين** أعضاء الحس، أي هناك أطراف عصبية ناقلة، وما تنقله يظهر في "برنامج" الأدمغة التي في الوعاء مثلما تفعل هي في برنامج أدمغتنا. فالأدمغة في الوعاء الكبير هي **أدمغة**، وعلاوة على ذلك، هي تقوم **بوظيفة** الأدمغة، وتعمل وفقاً للقواعد ذاتها التي تطبقها الأدمغة في العالم الواقعي. ولهذه الأسباب، يكون إنكار اتصافها بالوعي أو الذكاء، أمراً غير معقول. غير أن حقيقة كونها واعية وذكية لا تعني أن كلماتها تشير إلى ما تشير إليه كلماتنا. فالمسألة التي تهمنا في هذا السؤال هي: هل كلامها اللفظي، الذي يشمل كلمة "شجرة"، على سبيل المثال، يشير إلى أشجار؟ وبصورة أعم نقول: هل تستطيع بألفاظها أن تشير إلى أشياء خارجية؟ (مقابل، مثلاً، الأشياء الموجودة في الصورة التي تنتجها آلة أوتوماتيكية).

ولترسيخ أفكارنا، لنحدد ولنقل إن الآلة الأوتوماتيكية صارت موجودة بفضل نوعٍ من الصدفة الكونية، أو المصادفة (أو أنها كانت موجودة بصورة دائمة). ففي هذا العالم الافتراضي، يفترض بأنه ليس للآلة الأوتوماتيكية ذاتها مصممون خلاّقون أذكياء. وكما كنا قد ذكرنا، في بداية هذا الفصل، يمكننا أن نتخيل أن جميع الكائنات الحسية (مهما كان حسّها ضعيفاً) موجود في الوعاء الكبير.

ليس هذا الافتراض بمساعد. إذ لا توجد رابطة بين الكلمة "شجرة" كما تستعملها تلك الأدمغة، والأشجار الحقيقية. فهي تظل تستعمل كلمة "شجرة" كما كانت تستعملها، وتفكر كما كانت تفكر، وتحصل على الصور التي حصلت عليها، حتى لو لم يكن هناك أشجار حقيقية. فصورها، وكلماتها... إلخ، تتطابق نوعياً مع الصور، والكلمات... إلخ، التي تمثِّل فعلياً الأشجار في عالمنا، لكن، سبق لنا أن رأينا (نذكر النملة، من جديد!) أن التشابه النوعي مع شيء يمثِّل شيئاً (ونستون تشرشل أو شجرة) لا يجعل الشيء تمثيلياً، في حد ذاته. وباختصار نقول، إن الأدمغة في الوعاء الكبير لا تفكر بأشجار حقيقية عندما تفكر "بأن هناك شجرة أمامي"، وذلك لعدم وجود شيء بفضله يكون تفكيرها "بشجرة" يمثّل أشجاراً حقيقية.

إذا بدا ما قلناه في عجالةٍ إنجازاً، فلتفكر بما يلي: لقد رأينا أن الكلمات لا تشير بالضرورة إلى أشجار، حتى لو رُتِّبت في سلسلة متعاقبة مطابقة لخطاب كلامي هو، بلا شك، عن الأشجار في العالم الواقعي، (على افتراض أن الخطاب حصل في أحد عقولنا). كما لا يشير "البرنامج" بمعنى القواعد، والممارسات، وميول الأدمغة للسلوك اللفظي، إشارة ضرورية، إلى أشجار أو يجلب إشارة إلى أشجار عبر الروابط التي يؤسسها بين الكلمات والكلمات، أو بين التلميحات اللغوية والاستجابات اللغوية. وإذا افترضنا أن هذه الأدمغة تفكر في الأشجار، وتشير إلى الأشجار وتمثِّل الأشجار (نعني الأشجار الحقيقية الموجودة خارج الوعاء الكبير)، فإن ما يوجب ذلك هو الطريقة التي يربط بها "البرنامج" نظام اللغة بالوارد والصادر اللالفظيين. والواقع أن في عالم الأدمغة في وعاء توجد مدخلات وصادرات ومخرجات ليست لفظية (وهي تلك الأطراف العصبية

الموردة والمصدرة التي نذكرها من جديد!)، لكننا رأينا أيضاً أن "المعطيات الحسية" التي تنتجها الآلة الأوتوماتيكية لا تمثِّل الأشجار (أو أي شيء خارجي) حتى عندما تشبه صورنا عن الأشجار، بالضبط. تماماً، مثلما يمكن لبقعة من الصبغ أن تشبه صورة شجرة من غير أن تكون صورة لشجرة، وكذلك، رأينا أنه يمكن "لمعطى حسي" أن يكون متطابقاً تطابقاً نوعياً، مع "صورة شجرة" من غير أن يكون صورة لشجرة. فالسؤال هو: في مَثَلِ حالة الأدمغة في الوعاء الكبير، كيف يمكن للحقيقة المفيدة أن تكون اللغة الموصولة ببرنامج له مدخلات حسية لا تمثل الأشجار من الداخل (أو أي شيء خارجي) تجعل نظام التمثيل كله، واللغة المستعملة تشير فعلياً إلى أشجار أو تمثلها، أو تشير إلى أي شيء خارجي أو تمثله؟

الجواب هو: لا يمكن لنظام المعطيات الحسية كله، والإشارات الحركية إلى الأطراف الخارجة، والتفكير اللفظي أو الفكري المتوسط المرتبط "بقواعد الادخال اللغوية" إلى المعطيات الحسية (أو أي شيء مهما كان) كمدخلات، و"بقواعد خروج لغوية" إلى الإشارات الحركية بوصفها مخرجات، كل ذلك النظام لا صلة له بالأشجار تزيد على صلة خط النملة المنحني بـ ونستون تشرشل. فعندما نرى أن التشابه النوعي (المعادل، إذا رغبتَ، للهويّة النوعية) بين أفكار الأدمغة التي في الوعاء الكبير وأفكار الإنسان في العالم الواقعي، لا يتضمن المرجع ذاته، لن يصعب علينا أن نرى عدم وجود أساس البتّة، لاعتبار الدماغ الذي في الوعاء مشيراً إلى أشياء خارجية.

مقدِّمات الحجة

لقد قدّمت، حتى الآن، الحجة الموعودة، لكي أبيِّن أن الأدمغة في الوعاء عاجزة عن التفكير أو القول، إنها أدمغة في وعاء. ولم يبقَ

علينا سوى إظهارها بشكل أوضح والنظر في بنيتها.

استناداً إلى ما قلنا، قبل قليل، نقول، إنه، عندما يكون الدماغ في الوعاء (وفي العالم حيث كل كائن حسي هو دماغ في وعاء، وكان دائماً دماغاً في وعاء) يفكر: "توجد شجرة أمامي"، فإن فكره لا يشير إلى أشجار حقيقية. وبحسب بعض النظريات التي سوف نناقشها، قد يشير فكره إلى أشجار في الصورة، أو إلى الحوافز الإلكترونية التي تسبِّب الخبرات أو إلى سمات البرنامج المسؤول عن تلك الحوافز الإلكترونية. وما قلناه لا يلغي البحث في هذه النظريات، وذلك، لوجود رابطة سببيّة وثيقة بين استعمال كلمة "شجرة" في لغة الوعاء الإنجليزية ووجود الأشجار في الصورة، ووجود حوافز إلكترونية من نوعٍ معين، ووجود سِمات معينة في برنامج الآلة. فبحسب هذه النظرِيات، يكون العقل مصيباً، وليس مخطئاً في التفكير: "هناك شجرة أمامي". وبافتراض ما يشير إليه "شجرة" في إنجليزية الوعاء، وما يشير إليه "أمام"، وافتراض صحة إحدى هذه النظريات، تكون النتيجة أن شروط الصدق الخاصة بـ "هناك شجرة أمامي" عندما تحدث في إنجليزية الوعاء، تفيد، وببساطة، أن الشجرة في الصورة هي "أمام" "أنا" في المسألة - في الصورة - أو، ربما، يكون نوع الدافع الإلكتروني الذي يولّد هذا الاختبار، عادةً، وارداً من الآلة الأوتوماتيكية، أو تكون سِمة الآلة المفترض أنها تنتج خبرة "الشجرة أمام أحد"، في حالة عمل. ولا ريب في أن شروط الصدق هذه متحققة.

وبالحجة ذاتها نقول، إن "وعاء" تشير إلى أوعية في الصورة، في إنجليزية الوعاء، أو إلى شيء ذي علاقة (مثل حوافز إلكترونية أو سمات برنامج)، لكنها، وبكل تأكيد، لا تشير إلى أوعية حقيقية لأن استعمال "وعاء" في إنجليزية الوعاء ليس له رابطة سببيّة بالأوعية

الحقيقية (بصرف النظر عن الصلة المفيدة أن الأدمغة في الوعاء عاجزة عن استعمال كلمة "وعاء"، لولا وجود وعاء معيَّن ـ الوعاء الذي هي فيه، لكن هذه الصلة حاصلة بين استعمال كل كلمة في إنجليزية الوعاء والوعاء الخاص الوحيد، فهي ليست صلة بين استعمال كلمة خاصة هي "وعاء" والأوعية). وبما يشبه ذلك نقول، إن "السائل المغذي" يشير إلى سائل في صورة في إنجليزية الوعاء، أو إلى شيء ذي علاقة (مثل دوافع إلكترونية أو سمات برنامج). وينتج من ذلك ما يأتي: إذا كان "عالمهم الممكن" هو العالم الواقعي، وكنا، حقيقةً، أدمغة في وعاء، فما نعنيه، الآن، بـ "نحن أدمغة في وعاء" هو أننا أدمغة في وعاء في الصورة، أو شيئاً من ذلك النوع (هذا، إذا كنا نعني شيئاً). غير أن جزءاً من فرضية أننا أدمغة في وعاء هو أننا لسنا أدمغة في وعاء في الصورة (أي يعني أن ما "نهذي" به ليس أدمغة في وعاء). لذا، نقول، إن كنا أدمغة في وعاء، فإن الجملة "نحن أدمغة في وعاء" نتيجتها كذباً (هذا إذا كانت تقول شيئاً). وباختصار نقول، إن كنا أدمغة في وعاء، فإن القضية "نحن أدمغة في وعاء" كاذبة. لذا، هي (بالضرورة) كاذبة.

الافتراض بأن مثل هذه الإمكانية معقولة، جاءت من الجمع بين خطأين: (1) تناول الإمكانية الفيزيائية بجدّية مفرطة، و(2) التعامل، بصورة غير واعية، مع نظرية سحرية خاصة بالمرجع، نظرية، بحيث إن أشكال التمثيل العقلية ترجع بالضرورة إلى أشياء خارجية وإلى أنواع من الأشياء.

عندما نقول، هناك "عالم فيزيائي ممكن"، نحن فيه أدمغة في وعاء ـ لا يعني هذا سوى وجود وصفٍ لمثل حالة الأمور هذه متَّسقٍ مع قوانين الفيزياء. وكما يوجد ميلٌ، في ثقافتنا، (والميل كان منذ القرن السابع عشر، ومازال) لاعتبار الفيزياء بمثابة ميتافيزيقا، فلذا

النظر إلى العلوم المضبوطة بأنها الوصف الذي جرى البحث عنه طويلاً، عن "الأثاث الحقيقي والنهائي للكون"، فالنتيجة المباشرة، هي ميل لاعتبار "الإمكانية الفيزيائية" المحكّ الأكيد لما يمكن أن يكون. فالحقيقة هي الحقيقة الفيزيائية، والإمكانية هي إمكانية فيزيائية، والضرورة ضرورة فيزيائية وفقاً لهذه النظرة. غير أننا رأينا، ولو في حالةِ مثلٍ مخترع، أن هذه النظرة خاطئة. فوجود "عالم ممكن فيزيائياً" نكّون فيه أدمغة في وعاء (وكنا وسوف نكون دائماً كذلك)، لا يعني أننا حقيقة، وفعلياً قد نكون أدمغة في وعاء. وما يلغي هذه الإمكانية، ليس علم الفيزياء، وإنما الفلسفة.

بعض الفلاسفة ممن يتوق للتأكيد وأيضاً للتقليل من مزاعم مهنتهم في الوقت نفسه (وهذه هي حالة العقل النموذجية في الفلسفة الإنجليزية ـ الأميركانية، في القرن العشرين) يودّ أن يقول: "ذلك أكيد". لقد بيّنت أن بعض الأشياء التي تبدو إمكانات فيزيائية، هي مستحيلة مفهومياً. فما هو الملفت الغريب في ذلك؟ حسناً، فالحقيقة هي أن حجتي يمكن أن توصف بأنها "تصورية". غير أن وصف النشاط الفلسفي بأنه بحث عن الحقائق "المفهومية" يجعله يبدو بحثاً عن معاني الكلمات. وليس هذا، أبداً، ما كنا منشغلين فيه.

ما كنا نفعله هو النظر في الشروط المسبقة للتفكير حول، والتمثيل، والإشارة إلى... إلخ. ولم نبحث في هذه الشروط المسبقة بالتحرّي عن معنى هذه الكلمات والعبارات (كما يفعل اللغوي في الألسنيات، مثلاً)، وإنما بالتفكير القَبْلي (a priori). ولم نفعل ذلك بالمعنى "المطلق" القديم (لأننا لا نزعم أن نظريات المرجع السحري هي خاطئة بصورة قَبْلية)، وإنما بمعنى البحث في ما هو ممكن بصورة معقولة على افتراض وجود مقدّمات عامة معينة، أو إنشاء افتراضات نظرية معينة واسعة جداً. مثل هذا الإجراء ليس

هو "بالحسي" ولا هو بالإجراء "القَبْلي"، بل عناصره مستمدة من طريقتَي البحث، كلتيهما. وبالرغم من قابلية إجرائي للخطأ، واعتماده على افتراضات يمكن وصفها بأنها "حسية" (مثلاً، الافتراض المفيد أن العقل لا وصول له إلى الأشياء والصفات الخارجية غير ما تموِّنه به الحواس)، فإن لإجرائي علاقة وثيقة بما دعاه الفيلسوف كَنْت البحث "الترانسندنتالي" (transcendental)، لأنه بحث، أكرر وأقول، مختص بالشروط المسبقة للمرجع، وبالتالي للفكر - وهي شروط مسبقة موجودة في طبيعة عقولنا ذاتها، بالرغم من أنها (كما رجا كَنْت) ليست مستقلة كلياً عن الافتراضات الحسية.

إحدى مقدِّمات الحجة واضحة لا لبس فيها، وهي: نظريات المرجع السحرية خاطئة، وهي خاطئة لتمثيلاتها العقلية وليس لتمثيلاتها الفيزيائية فقط. أما المقدِّمة الأخرى فتفيد أن الإنسان لا يستطيع أن يشير إلى أنواع معينة من الأشياء، مثلاً، الأشجار، إذا لم يكن له تفاعل سببي معها[3]، أو مع الأشياء التي يمكن وصفها بها. غير أن السؤال هو: لماذا علينا أن نقبل هذه المقدِّمات؟ وبما أن هاتين المقدمتين تؤلفان الإطار العريض الذي فيه سأكون مجرباً نقاشي، فإن الوقت حان للبحث فيها، عن كثب.

دواعي نفي وجود روابط ضرورية بين التمثيلات ومراجعها

لقد ذكرت، سابقاً، أن بعض الفلاسفة (وأشهرهم، برنتانو

---

(3) اذا افترضنا أن الأدمغة في الوعاء سيكون لها رابطة سببّية مع، لنقلْ، أشجار في المستقبل، فلربما تستطيع، الآن، أن تشير إلى الأشجار بالوصف الآتي: "الأشياء التي سوف أشير إليها بأنها "أشجار" في ذلك الوقت في المستقبل". غير أن علينا أن نتخيل حالةً فيها لا تخرج الأدمغة التي في الوعاء، إطلاقاً، من الوعاء، وبالتالي لا تدخل، أبداً في رابطة سببية مع الأشجار... إلخ.

(Brentano)) نسبَ للعقل القدرة "القصدية"، التي تمكّنه من الإشارة. وبشكل واضح، وكنت قد رفضت ذلك بوصفه لا يشكِّل حلاً. غير أن السؤال هو: ما الذي أعطاني ذلك الحق؟ فهل كنت متعجلاً على نحوٍ مفرط؟

لم يزعموا هؤلاء الفلاسفة أننا لا نستطيع أن نفكر في الأشياء أو الصفات الخارجية من دون استعمال تمثيلات. والحجة التي عرضتها، أعلاه، فيها مقارنة للمعطيات الحسية البصرية بـ "صورة" النملة (الحجة من خلال القصة العلمية الخيالية عن "صورة" شجرة حصلت من بقعة صبغ وولّدت معطيات حسية تشبه نوعياً "صورنا البصرية عن الأشجار"، لكن لا يرافقها أي مفهوم لشجرة)، أقول، إن تلك الحجة يمكن قبولها لكونها تبيِّن أن الصور لا تشير، بالضرورة إلى مراجع. وإذا وجدت تمثيلات عقلية تشير، بالضرورة، (إلى أشياء خارجية) فلا بدّ من أن تكون من طبيعة التصورات(*)، لا من طبيعة الصور. وعليه فالسؤال هو: ما هي التصورات؟

عندما نستبطن(**) لا ندرك "تصورات" إدراكاً حسياً وهي تتدفق في عقولنا. وإذا أوقفنا سيل الفكر عندما نشاء وحيثما نشاء، فإن ما نمسك به هو كلمات وصور، وإحساسات، ومشاعر. فعندما أتكلم معبراً عن أفكاري بصوتٍ عالٍ، لا أكون مفكراً بها مرتين.

(*) تصورات ترجمتنا لكلمة Concepts وهي ترجمة منطقية محض أي كما هي مستعملة في علم المنطق. وقد يرغب البعض في ترجمتها إلى مفاهيم، لكن المفاهيم هي (Conceptions)، وهي من معاني التصور، إذ يقال، إن للتصور مفهوماً هو ماهيته وصفاته وله ماصدق أي العدد من الأشياء الذي يغطيه.

(**) الاستبطان ترجمة لكلمة Introspection، ويعني فحص الإنسان أفكاره ومشاعره ودوافعه وكل ما يجري في باطنه.

فأنا أسمع كلماتي كما تسمعها أنت. والحقيقة هي أن شعوري يكون مختلفاً عندما أنطق بكلمات أصدقها وعندما أنطق بكلمات لا أصدقها. (وأحياناً، عندما أكون في حالة عصبية، أو أكون أمام مستمعين معادين يكون الشعور كما لو أنني أكذب عندما أعرف أنني أقول الصدق)، ويكون الشعور مختلفاً عندما ألفظ كلمات أفهمها وعندما ألفظ كلمات لا أفهمها. غير أنه يمكنني أن أتخيل، بلا صعوبة، إنساناً يفكر بهذه الكلمات (بمعنى لفظها في عقله)، ويكون له الشعور بالفهم، والتأكيد... إلخ، الذي لي، والإدراك بعد دقيقة (أو بعد إيقاظه من قِبَل منوِّم مغناطيسي) أنه لم يفهم ما مرّ قبل قليل عبر عقله، حتى إنه لا يفهم اللغة التي تنتسب إليها تلك الكلمات. وأنا لا أزعم أن ذلك محتمل كثيراً، فكل ما أعنيه ببساطة هو عدم وجود ما لا يمكن تخيله عن ذلك. وما يبيّنه ذلك لا يفيد وأن التصوّرات هي كلمات (أو صور، أو إحساسات... إلخ). لأن إفادته هي أن نسبة "تصوّر" أو "فكرة" لشخص ما تختلف عن نسبة أي "صورة" عقلية، وأي شيء أو حادث مستبطَن، إليه. فالتصورات ليست صوراً عقلية، إطلاقاً، بل التصورات علامات تستعمل بطريقة معينة، والعلامات هذه قد تكون عامة أو خاصة، أشياء عقلية أو أشياء فيزيائية، لكن، عندما تكون العلامات "عقلية" و"خاصة"، حتى حالتئذٍ، فإن العلامة ذاتها، بمعزلٍ عن استعمالها، ليست التصوّر. والعلامات نفسها لا تشير، بالمعنى الجوهري.

يمكننا أن نرى ذلك بإجراء اختبار فكري بسيط جداً. لنفترضْ أنك مثلي ولا تتمكن من التمييز بين شجرة الدردار وشجرة الزان. فسنظل نقول، إن مرجع "الدردار" في كلامي هو ذاته مرجع "الدردار" في كلام أي إنسان آخر، أعني، أشجار الدردار، وأن فئة

أشجار الزان هي ما صدق[*] "الدردار" (أي مجموعة الأشياء التي تحمل عليها كلمة "دردار") في كلامك وفي كلامي. فهل، حقيقةً، يمكن تصديق القول بأن الفرق بين ما يشير إليه "دردار" وما يشير إليه "الزان" قد بيّنه الفرق في تصوراتنا؟ فتصوري لشجرة الدردار هو ذاته، وبالضبط تصوري لشجرة الزان ذاته (وأنا أخجل بالاعتراف بذلك). (وهذا يبيِّن أن تحديد المرجع الذي يشار إليه اجتماعي وليس بالفردي، فأنت وأنا نذعن لما يقول الخبراء الذين **يستطيعون** التمييز بين الدردار والزان). وإذا حاول أحد، ببطولةٍ، أن يقول، إن الفرق بين مرجع "الدردار" ومرجع "الزان"، في كلامي، يمكن شرحه بالفرق في حالتي البسيكولوجية، فليتخيل كرة أرضية توأمية تتحول فيها الكلمات. فالكرة الأرضية التوأمية شديدة الشبه بالكرة الأرضية، والواقع هو أنه، بمعزلٍ عن الحقيقة المفيدة أن "الدردار" و"الزان" تبادلا المكان، فلذا فإن القارئ يمكنه أن يفترض أن الكرة الأرضية التوأمية هي مثل الكرة الأرضية، تماماً. لتفترض أن لديّ **طيفاً خيالياً** يشبهني جزءاً جزءاً لدرجة المطابقة معي (بالمعنى ذاته الذي تكون ربطتا عنق "متطابقتين"). فإذا كنت من القائلين بالمذهب الثنائي، لنفترض أن طيفي الخيالي يفكر بالأفكار الملفوظة ذاتها مثلي، ولديه المعطيات الحسية ذاتها مثلي، والميول ذاتها... إلخ، حالتئذٍ، سيكون من غير المعقول التفكير بأن حالته البسيكولوجية تختلف، ولو بمثقال ذرة، عن حالتي: مع ذلك، فإن كلمته "دردار" تمثِّل "الزان"، وكلمتي "دردار" تمثل "الدردار". (وبمثل ذلك نقول، إذا كان "الماء" في الكرة الأرضية المزدوجة سائلاً مختلفاً ـ لنقلْ XYZ

(*) للاطلاع على معنى كلمة ما صدق، انظر هامش المترجم السابق Extension، والثبت التعريفي في آخر هذا الكتاب. "ما" في ما صدق لا تعني النفي، بل تعني الأشياء التي يصدق عليها، استعمال الكلمة.

وليس H_2O- عندئذٍ، يمثِّل "الماء" سائلاً مختلفاً عندما يستعمل في الكرة الأرضية المزدوجة، ويستعمل في الكرة الأرضية... إلخ). فبعكس عقيدتنا منذ القرن السابع عشر، نقول، إن المعاني ليست موجودة في الرأس.

رأينا، حتى الآن، أن الحيازة على تصوّر ليس حيازة على صور (لنقلْ، صور أشجار ـ أو حتى صور جمل أو خطابات بكاملها "بصرية" أو "سمعية")، إذ يمكن أن يحوز الإنسان على أي نظام من الصور تودّ أن تفكر بها، ولا يحوز على القدرة على استعمال الجمل بطرق ملائمة للموقف (على أساس اعتبارنا العوامل اللغوية ـ كما قلنا من قبل ـ والعوامل غير اللغوية كمحدِّدة "لما يلائم المواقف"). فقد يمتلك الإنسان جميع الصور التي يريد، ويظل في حالة ضياع كامل عندما يقول له شخص "أشرْ إلى شجرة"، حتى ولو كانت هناك أشجار كثيرة موجودة. ويمكنه أن يكون حائزاً على صورة ما يفعل، لكنه يظل غير عارفٍ بما يفترض منه أن يفعل. لأنه، إذا لم تكن ترافق الصورة قدرة على الفعل بطريقة معينة، فإنها تظل مجرد صورة، والفعل طبقاً لصورة هو ذاته قدرة قد يمتلكها الإنسان وقد لا يمتلكها (فقد يتصوَّر الإنسان نفسه مشيراً إلى شجرة، لكنه يفعل ذلك، فقط، لمجرد التفكير بإمكانية الوجود المنطقي لشيء، فيكون مشيراً إلى شجرة بعد أن أنتج شخص سلسلة الأصوات المتعاقبة، مثل: "أرجوك أشرْ إلى شجرة").

لقد نظرت في القدرة على استعمال جمل لتكون معيار الحيازة على تصور واسع، لكن يمكن التساهل في ذلك. فنحن بإمكاننا أن نسمح برمزية مؤلفة من عناصر ليست بكلمات في لغةٍ طبيعية، مثلاً، ويمكننا أن نسمح بظواهر عقلية مثل الصور وأنماط أخرى من الحوادث الباطنية. ويظل الجوهري هو أن هذه يجب أن يكون لها

التعقيد ذاته، والقدرة على التركيب. . . إلخ، مثل الجمل في اللغة الطبيعية. لأنه، بالرغم من أن صورة معينة ـ لنقلْ، ومضة زرقاء ـ قد تفيد عالم رياضيات بوصفها تعبيراً داخلياً عن البرهان كله الخاص بنظرية الأعداد الأولية، فلن يكون هناك ما يغري بقول ذلك (وسيكون قول ذلك خطأ) إذا لم يستطع ذلك العالم تفكيك "ومضته الزرقاء" إلى خطوات وروابط منطقية منفصلة. غير أنه، مهما كان نوع الظواهر الداخلية التي تسمح بها كتعابير فكرية ممكنة، فإن الحجج الشبيهة تماماً بالتي مرَّت ستبيِّن أن الظواهر ذاتها ليست هي التي تؤلف الفهم، وإنما قدرة المفكر على توظيف تلك الظواهر، أي إنتاج الظواهر الصحيحة في الظروف الصحيحة.

ما مرَّ هو ترجمة مختصرة لحجة فيتغنشتاين في كتابه **أبحاث فلسفية** (*Philosophical Investigations*). فإذا صحّت، تكون محاولة فهم الفكر بواسطة ما يدعى بحث فنومينولوجي(*) محاولة مضلِّلة، بصورة جوهرية، لأن ما يخفق "الفنومينولوجيون" في رؤيته هو أن ما يصفونه هو التعبير الداخلي عن الفكر، لكن فهم ذلك **التعبير** ـ فهم الإنسان لأفكاره ـ ليس **بحادث**، بل هو **قدرة**. إن مَثَلنا عن رجلٍ يتظاهر بأنه يفكر باللغة اليابانية (ويخدع يابانياً آخر عبر التخاطر) سبق أن بيّن لنا عدم جدوى المقاربة الفنومينولوجية لمسألة الفهم. لأنه، حتى إذا وُجدت صفة استبطانية حاضرة عندما يفهم الإنسان فهماً حقيقياً فقط (وهذا يبدو، في الواقع، خاطئاً بالاستبطان) تظل تلك الصفة **متضايفة** مع الفهم فقط، ويظل من الممكن للإنسان الذي خدع الياباني عبر التخاطر حائزاً على تلك الصفة أيضاً **ويظل** غير فاهم كلمة يابانية.

(*) فنومينولوجيا (Phenomenology) هي فلسفة هوسرل (E. Husserl).

من جهة أخرى، فكِّرْ بالإنسان الكامل الذي ليس له أي "حديث باطني"، إطلاقاً. وهو يتكلم اللغة الإنجليزية الفصحى، وإذا سُئل عن آرائه حول موضوع، فإنه يقدمها باستفاضة. غير أنه لا يفكر (بكلمات، وصور... إلخ) عندما لا يكون متكلماً بصوتٍ عالٍ، كما لا شيء "يخطر في باله" باستثناء أنه (طبعاً) يسمع صوته متكلماً، وله الانطباعات الحسية العادية عن محيطه، بالإضافة إلى "شعور عام بالفهم". (وقد يكون من عادته الكلام مع نفسه). وعندما يطبع رسالةً أو يذهب إلى المخزن... إلخ. لا يكون لديه "سيل من الفكر" داخلي، لكن أفعاله ذكية وقصدية، وإذا سأله أي إنسان: "ماذا تفعل؟"، فإنه يقدّم أجوبةً متّسقة اتساقاً كاملاً. يبدو هذا الرجل خيالياً، تماماً. فلا يوجد من يتردّد في القول، إنه كان واعياً، ويكره الروك أند رول (Rock and Roll) (إذا عبَّر، تكراراً عن مقتٍ قوي للروك أند رول)... إلخ، وذلك، لأنه لا يفكر بأفكار واعية، إلا عندما يتكلم بصوتٍ عال.

ما ينتج من كل ذلك هو: (أ) الفهم لا تؤلفه مجموعة من الحوادث العقلية- مثل الصور أو الأحداث والصفات العقلية - "المجردة"، و(ب) لا توجد مجموعة من الحوادث العقلية هي ضرورية للفهم. وبخاصة، نقول، إن التصورات لا تستطيع أن تتطابق مع الأشياء العقلية من أي نوع.

لأنه، إذا افترضنا أننا نعني بالشيء العقلي شيئاً يمكن استبطانه، فقد سبق أن رأينا، قبل قليل، أنه، مهما يكن، فإنه قد لا يوجد عند إنسان لا يفهم الكلمة الملائمة (وبالتالي، لديه التصور الواسع)، ويوجد عند إنسان لا يحوز على التصوّر، إطلاقاً.

والآن، بالعودة إلى نقدنا للنظريات السحرية الخاصة بالمرجع (وهو الموضوع الذي اهتم به فيتغنشتاين، أيضاً)، فإننا نرى، من

جهةٍ، أن تلك "الأشياء العقلية" التي يمكننا أن نتحرّاها استبطانياً ـ الكلمات، والصور، والمشاعر.. إلخ ـ لا تشير إلى مرجع بالمعنى الحقيقي، أكثر مما تشير صورة النملة (وللأسباب ذاتها)، في حين أن محاولات افتراض وجود أشياء عقلية خاصة، "تصورات"، لها رابطة ضرورية مع مراجعها، والتي لا يستطيع كشفها سوى الفنومينولوجيين المدرَّبين، هي محاولات فيها اقتراف لخطأ منطقي فاضح، ذلك، لأن التصورات هي (جزئياً، على الأقل)، قدرات، وليست بأحداث. فالعقيدة التي تقول بوجود صور عقلية تشير، بالضرورة، إلى أشياء خارجية، ليست علماً طبيعياً سيئاً فحسب، إنها فنومينولوجية سيئة وفوضى مفاهيم أيضاً.

الفصل الثاني

مشكلة خاصة بالمرجع

نفاجأ بأن فرضية الدماغ في وعاء، أنها فرضية
السبب يعود إلى أننا نميل إلى الاعتقاد بأن **ما يع**
بدّ من أن يحدد ما نعني وما تشير إليه كلمات
لعسير رؤية خطأ ذلك. فالكلمات ذات الدلالة،
والآن، هي أمثلة مضادة من نوع تافه. فقد أكون
اتها التي لهنري عندما أفكر: "أنا متأخر ع
ذا رغبت، أن هنري وأنا توأمان متطابقان) وعلا
تخطر في فكري تشير إليّ، وعلامة الكلمة
فكر هنري تشير إلى هنري. وقد أكون في الح
دما أفكر "أنا متأخر عن العمل" في يوم الأربعا

الأقل، قد أكون في "الحالة العقلية ذاتها" بمعنى أن العوامل ال

الزمن الذي يشير إليه "أكون"، الذي أستعمله، مختلف في الحالتين. فالمفردات من النوع الطبيعي هي مثال عن النقطة ذاتها لكنه أكثر دقة ومصقولية.

لشرح المثل المذكور في الفصل السابق، لنفترض أن هناك من يتكلمون اللغة الإنجليزية في الكرة الأرضية التوأمية (وتطوروا، عبر حدث خارق إلى ما يشبهنا وصاروا يتكلمون لغةً تشبه اللغة الإنجليزية تماماً، كما كانت قبل مئتي سنة، ما عدا فَرق سوف أذكره). سأفترض أن أولئك الناس لم يعرفوا بعد كيمياء دالتون (Dalton) أو الكيمياء ما بعد الدالتونية. لذا، ليس لديهم أفكار من قبيل "H_2O". ولنفترض، الآن، أن الأنهار والبحيرات في الكرة الأرضية التوأمية مملوءة بسائلٍ يشبه الماء شبهاً ظاهرياً، لكنه ليس H_2O. عندئذٍ، لا تشير كلمة "ماء" كما يجري استعمالها في الكرة الأرضية التوأمية إلى الماء، وإنما إلى ذلك السائل الآخر (لنقل XYZ). ومع ذلك، لا يوجد فرق ذو صلة بين الحالة العقلية لمتكلمي الكرة الأرضية التوأمية ومتكلمي الكرة الأرضية (لنقلْ، في عام 1750) يمكن أن يشرح ذلك الفرق في المرجعية. فالمرجع مختلف لأن المادة مختلفة[2]. فالحالة العقلية، في حد ذاتها وبمعزلٍ عن الوضع كله، لا تحدد المرجع تحديداً ثابتاً.

= قصة الكرة الأرضية التوأمية أكون فيها أنا وطيفي في الحالة العقلية الكونية ذاتها، ويظل مرجع "أنا" و"الآن" مختلفاً (والروزنامة في الكرة الأرضية التوأمية لا تكون متزامنة مع روزنامتنا).

(2) انظر: Putnam Hilary, "The Meaning of "Meaning", in: *Philosophical Papers*, vol. 1: *Mind, Language, and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975),

وذلك بغية الاطلاع على بحث موسَّع لهذه النقطة.

بعض الفلاسفة اعترض على هذا المثل ورأى هؤلاء الفلاسفة أن على الإنسان أن يقول، على افتراض اكتشاف مثل ذلك الكوكب، إن "هناك نوعين من الماء" لا القول، إن كلمتنا "ماء" لا تشير إلى سائل الكرة الأرضية التوأمية. وإذا افترضنا وجود بحيرات وأنها مملوءة بسائل غير H_2O يشبه الماء ظاهرياً، نكون قد كذّبنا القول المفيد أن كل الماء هو H_2O، بحسب هؤلاء النقّاد.

ليس بالعسير تعديل المثل بغية تجنب تلك الحجة فقبل كل شيء نقول، إنه لا يلزم أن يكون السائل في الكرة الأرضية التوأمية شبيهاً ذلك الشبه بالماء. لنفترض أنه مزيج من 20 بالمئة من كحول الحبوب(*) و80 بالمئة من الماء. غير أن كيمياء الجسد عند شعب الكرة الأرضية التوأمية هي من النوع الذي لا يجعلهم يسكرون أو يذوقون الفرق بين مثل ذلك المزيج وH_2O. فمثل ذلك السائل سيكون مختلفاً عن الماء من وجوه عديدة، ومع ذلك، فقد لا يكون المتكلم النموذجي عارفاً بتلك الفروق، وبالتالي، يكون في الحالة العقلية ذاتها التي للمتكلم النموذجي في عام 1750 في الكرة الأرضية. ولا شك في أن مذاق "ماء" الكرة الأرضية التوأمية يختلف عن مذاق ماء الكرة الأرضية، بالنسبة إلينا، لكن مذاقه غير مختلف بالنسبة إليهم. وهو يسلك سلوكاً مختلفاً عندما تغليه، لكن السؤال هو: هل يجب على متكلم اللغة الإنجليزية أن يكون قد لاحظ، بالضبط، متى يغلي الماء، وبالضبط، ما يحدث، لكي يربط المحتوى المعياري، بكل معنى الكلمة، بكلمة "ماء"؟

قد يُعترض بالقول، إنه قد يوجد خبراء في الكرة الأرضية

(*) كحول الحبوب (Grain Alcohol) هو الكحول الأثيلي (Ethyl Alcohol) أو الكحول التجاري.

التوأمية، يعرفون أشياء عن "الماء" (على سبيل المثال، أنه مزيج من سائلين) لا نعرفها نحن (فلا يعتقدون بماء عام 1750 لأن ما قيل لا يصحّ على الماء)، وبالتالي، تكون الحالة العقلية لجمعية متكلمي اللغة الإنجليزية في الكرة الأرضية التوأمية مختلفة عن الحالة العقلية لجمعية متكلمي اللغة الإنجليزية في الكرة الأرضية (في عام 1750). ولا بدّ للإنسان من أن يسلّم بأن مرجع كلمة الشخص لا تحدده حالته العقلية الفردية، لكن التأكيد على أن الحالة العقلية الكلية لجميع أعضاء المجتمع اللغوي هي التي تحدد مرجع الكلمة وتثبِّته.

إحدى الصعوبات التي تكمن في ذلك هي أن الناس في الكرة الأرضية أو في الكرة الأرضية التوأمية قد طوروا ذلك المقدار من الكيمياء في عام 1750. فإذا كان للكلمة المعنى ذاته والمرجع ذاته في الكرة الأرضية قبل نشوء الكيمياء وتطورها كما هي اليوم (في الاستعمال العادي)، وإذا كانت الكلمة لها المعنى ذاته والمرجع ذاته في الكرة الأرضية التوأمية قبل نشوء وتطور المعرفة المقابلة في يومنا هذا، عندئذٍ، يمكننا أن نعود إلى الزمن السابق عندما كانت الحالات العقلية الجمعية للمجتمعين هي ذاتها في النواحي ذات الصلة بتثبيت ماصدق "الماء"، جميعها، والبرهان على أن الماصدق كان مختلفاً، عندئذٍ (عما هو الآن)، لذا، فإن الحالة العقلية الجمعية لم تثبِّت الماصدق. فهل علينا، عندئذٍ، أن نقول، إن المرجع تغيّر عندما نشأت وتطورت الكيمياء؟ وأن الكلمة استعملت للإشارة إلى نوعي الماء، كليهما (بالرغم من مذاقيهما المختلفين بالنسبة إلينا!)، وأنها تشير إلى نوعين مختلفين بعد نشوء وتطور الكيمياء فقط؟

إذا قلنا، إن مرجع كلماتهم أو مرجع كلماتنا قد يتغير عندما هم أو نحن أنشأنا وطورنا الكيمياء (إلى حد صرنا فيه قادرين على تقطير السوائل، والقول، إن الماء مع الكحول يشكلان مزيجاً.. إلخ)،

حالتئذٍ، علينا أن نقول، إن كل اكتشاف علمي، تقريباً، يغيّر مرجعية كلماتنا. فبحسب هذه النظرة، نحن لم نكتشف أن الماء (بالمعنى السابق للعلم) هو H_2O، لكننا افترضناه شرطاً. وبالنسبة إليّ، يبدو ذلك خطأً واضحاً. فما عنيناه بالماء، في كل الوقت، كل ما له الطبيعة ذاتها، مثل المادة المحلية التي تشير إليها تلك الكلمة، واكتشفنا أن الماء، بذلك المعنى هو H_2O، وما عنى الناس "بالماء" في الكرة الأرضية التوأمية، في كل الوقت، كان المادة الموجودة في بيئتهم التي تشير إليها تلك الكلمة، واكتشف خبراؤهم أن "الماء" بذلك المعنى، هو مزيج من سائلين.

إذا وافقنا على أن "الماء" لا يغيّر المعنى (في كلتا اللغتين)، عندما يكتشف الخبراء اكتشافات مثل "الماء هو H_2O"، أو "الماء هو مزيج من سائلين" أو لا يغيّر معناه العادي ولا مرجعه (لا ريب في أنه قد يكتسب مزيداً من الاستعمالات التقنية نتيجة مثل تلك الاكتشافات)، وإذا قلنا، إن "الماء" بمعناه ومرجعه الأرضيين العاديين لا يشتمل على خلائط من الكحول والماء، عندئذٍ، علينا أن نقول، إن معرفة الخبراء ليست هي التي تشرح الفرق في معنى كلمة "ماء" في الكرة الأرضية وفي الكرة الأرضية التوأمية. كما أنها لا تشرح المرجع: لأننا نستطيع أن نفكر بكرة أرضية توأمية أخرى حيث يكون الماء مزيجاً مختلفاً ومعرفة الخبراء هي ذاتها (الأحرى أن نقول، ضئيلة) كما هي في الكرة الأرضية التوأمية الأولى. أو، كما سبق أن ذكرنا، قبل قليل، يمكننا، وببساطةٍ، أن نتخيل أن الخبراء في الكرة الأرضية وفي الكرة الأرضية التوأمية لم يوجدوا بعد. فستظل كلمة "ماء" تشير إلى مادة مختلفة، حتى لو كانت الحالة العقلية الجمعية في المجتمعين هي ذاتها. فما يجري في رؤوس الناس لا يشير إلى مرجع لكلماتهم. فحسب قول مِلْ (Mill):

"الجوهر ذاته" يكمل وظيفة تحديد ماصدق الحد(*).

حالما نعرف أن الحالة العقلية (الفردية أو الجمعية) لا تشير إلى المرجع، فإننا لن نستغرب القول، إن الأدمغة في الوعاء لا تستطيع أن تنجح في الإشارة إلى الأشياء الخارجية (حتى ولو كان لها الحالات العقلية ذاتها التي لنا)، وبالتالي، لا تتمكن من أن تقول أو تفكر أنها أدمغة في وعاء.

المفاهيم والماصدقات و "العوالم النظرية"

لكي تنظر في مسألة كيف يتم تثبيت مرجعية كلماتنا، مفترضين أنها تُثبّت ببساطة بواسطة حالاتنا العقلية، فإنه من الملائم أن يكون لدينا بعض المصطلحات التقنية. ففي علم المنطق تدعى الفئة من الأشياء التي يصدق عليها الحد بماصدق الحد وهكذا، يكون ماصدق الحد "قِط" هو فئة القطط، وإذا كان للحد أكثر من معنى واحد، عندئذٍ سنزعم أن للحد نسبتين خفيتين (فهناك حدان لا حد واحد)، مثلاً، الحد "أرنب" ـ وماصدقه فئة الأرانب ـ والحد "أرانب" ـ وماصدقه فئة الجبناء. (وبكلام دقيق نقول، إن ماصدق الحدود في اللغة الطبيعية هو وبصورة دائمة غامض: لكننا سندّعي، بغية البساطة، أن الحالات المتوسطة غير الثابتة قد تمَّت شرعنتها).

حدّ مثل "أنا" يشير إلى أناس مختلفين في مناسبات مختلفة فلن يكون له ماصدق، بل تابع(**) ـ ماصدقي: أي تابع يحدد

(*) في المنطق الذي يُدرَّس في اللغة العربية يستعمل حدّ بدلاً من كلمة. ويقال، إن الجملة (القضية في علم المنطق العربي): الطالب مجتهد تتألف من حدّين هما: الطالب ومجتهد بدلاً من كلمتين.

(**) Function تعني وظيفة، أما في علمي الرياضيات والمنطق فإنها تعني التابع في بعض البلاد العربية (سورية مثلاً) أو الدالّة في بعضها الآخر (مصر مثلاً). فالمعادلة =

ماصدقاً في كل سياق مستعمل. ففي الحد "أنا" يكون التابع الماصدقي بسيطاً. فببساطة، والتابع، F(x) الذي قيمته، لأيّ متكلم x تعبر عن الفئة المؤلفة من x فحسب. والمتغير "x" التي تمر بالأعداد ذات الصلة المستعملة لوصف السياق (المتكلم، في هذه الحالة) يُشار إليه في السيمانطيقا(*) (semantics) بأنه دلالة. فالدلالات مطلوبة أحياناً للأشياء المشار إليها بطريقة الإشارة، وأيضاً لسمات أخرى من سمات السياق في البحث السيمانطيقي الكامل (لكننا سنهمل التفاصيل).

تختلف فئة الأشياء التي تؤلف ماصدق "القط" باختلاف الأوضاع الممكنة أو "العوالم الممكنة". ففي عالم M لا يوجد فيه قطط، يكون ماصَدَق "قط" فئة فارغة. وإذا كان لقطتَي إلسا (Elsa) ذرّية، عندئذٍ، سيكون ماصدق "قط" مشتملاً على عنصر واحد لا يشتمل عليه في العالم الواقعي. (يمكننا التعبير عن هذا بالقول، إنه، في كل عالم ممكن M يكون فيه لإلسا ذرية، فإن ماصدق "قط" يشتمل على عناصر لا يشتمل عليها في العالم الواقعي.

يمكننا أن ندل على طريقة تغيّر ماصدق كلمة مع العالم M الممكن، بالطريقة التي ندل بها على كيفية تغيّر ماصدق كلمة "أنا" تبعاً للمتكلم: من طريق استعمال تابع. نفترض فئة من الأشياء المجردة تدعى "العوالم الممكنة" لتمثل حالات تواريخ العالم الممكن، ونرفق بالكلمة "قط" تابعاً f(M) تكون قيمته في كل عالمٍ

= $Y = x^2 - 5x + 6$ أو ع = س2 - 5س+6، والرمز "ع" يرمز لكلمة تابع، أي أن القيم العددية لِ "ع" تتبع القيم العددية لِس الذي يُدعى المتغير المستقل. فإذا اتخذت س قيمة 2 فإن قيمة "ع" التي تتبع هي ع = 2 × 2 - (5 × 2) +6 = 4 - 10 + 6 = 10 - 10 = صفر!.

(*) السيمنطيقا علم دلالات الألفاظ وتطورها.

ممكنٍ M هي فئة الأشياء الممكنة التي هي قطط في العالم الممكن. وسأشير إلى هذا التابع، متَّبعاً مونتاغ (Montague) وكارناب (Carnap)، بأنه مفهوم[3] (intention) كلمة "قط". وكذلك، إن مفهوم كلمة "يلمس" هو الدالّة f(M) الذي تكون قيمته في أيّ عالم ممكن M هي فئة الأزواج المنظَّمة من الأشياء الممكنة التي تمسّ بعضها في العالم M، ومفهوم "x هي بين y وz" هو التابع الذي تكون قيمته في أي عالمٍ ممكن.

وسبب عدم إمكانية مطابقة "مفهوم" (بهذا المعنى) مع المعنى هو أن أي حدّين متعادلين منطقياً لهما الماصدق ذاته في كل عالمٍ ممكن، وبالتالي لهما المفهوم ذاته، أما النظرية التي تعجز عن التمييز بين الحدود التي لها المعنى ذاته والحدود التي لا تكون متعادلة إلا في علمي المنطق والرياضيات، فهي نظرية غير وافية، كنظرية معنى. "فالمكعّب" و"المتعدد السطوح المنتظم الذي له سطوح مربعة ستة" هما محمولان متعادلان منطقياً. لذا، فإن مفهوم هذين الحدّين هو ذاته، نعني، التابع الذي قيمته، في أي عالمٍ ممكن، هو فئة من المكعبات في ذلك العالم، غير أنه يمكن خسران فرق في المعنى، إذا نحن طابقنا، ببساطةٍ، ما بين المعنى وذلك التابع.

دعوني أؤكّد على أن العوالم الممكنة، والفئات، والدلالات يجب اعتبارها موجودات ذات عقلية مجردة وإضافية خاصة في هذه النظرية، ويجب أن لا تُخلط مع أشكال تمثيل هذه الموجودات أو أوصافها.

---

(3) Richard Montague, *Formal Philosophy* (New Haven: Yale University, 1974),

هذا التوظيف "للمفهوم" (Intention) ليس التوظيف التقليدي الذي بحثته في مقال "معنى "المعنى" (Meaning of "Meaning").

وقد حسب فريجه (Frege) معنى (Sinne) التعبير أنه موجود أو تصوّر عقلي إضافي يمكن "إدراكه" بالعقل. مثل هذه النظرية لا تساعدنا في مسألة المفاهيم بالمعنى الذي **أردناه.** أولاً، نقول، وكما ذكرنا قبل قليل، هناك فروق في المعنى لم يمسك بها المفهوم، لذا، فإن فهم حد لا يكون، **فقط**، بربطه بمفهوم. وأهم من ذلك، إذا افترضنا أننا لا نملك "حاسّة سادسة" تمكننا من إدراك الموجودات ذات العقلية الإضافية إدراكاً حسياً **مباشراً**، أو أن نفعل شيئاً مماثلاً لإدراكها حسياً (ربما "حَدْسها")، عندئذٍ، فإن "إدراك" المفهوم أو أي موجود ذي عقل إضافي، (ويبدو هذا الأمر واضحاً استبطانياً أيضاً بالنسبة إلي على الأقل). غير أن المسألة كلها، التي ندرسها، هي كيف تقدر أشكال التمثيل أن تمكننا من الإشارة إلى ما هو خارج العقل. وافتراض نظرية "إدراك" x الموجودة خارج العقل معناه البقاء حيث نحن، بلا برهان.

إذا قلت عن إنسان إنه "يعتقد بوجود كأس من الماء على الطاولة"، فإنني، عندئذٍ، أكون قد نسبت إليه، وبصورة عادية، القدرة على الإشارة إلى **الماء.** غير أن المسألة هي، كما سبق أن قلنا، أن القدرة على الإشارة إلى الماء تتطلب الصلة المباشرة أو غير المباشرة بالماء الواقعي (H_2O)، فالقضية "جون يعتقد بوجود كأس من الماء أمامه" ليست مجرد قضية تتعلق بما يجري في رأس جون، بل هي، وبصورة جزئية، قضية عن بيئة جون، وعلاقة جون بتلك البيئة. وإذا كان جون شخصاً في الكرة الأرضية التوأمية، عندئذٍ، يصير اعتقاد جون عندما يقول "هناك كأس من الماء على الطاولة" مفيداً وجود كأس تحتوي على سائل مؤلف، في الواقع، من ماء والكحول الأثيلي، وموجودة على الطاولة.

هوسرل (Husserl) قدّم وسيلةً مفيدة عندما نودّ الكلام عما يدور في رأس الإنسان من دون افتراضات عن وجود أو طبيعة الأشياء

الواقعية التي تشير إليها الأفكار هي: وسيلة الوضع داخل قوسين[4] (bracketing). فإذا "وضعنا داخل قوسين" الاعتقاد بأننا ننسب إلى جون عندما نقول "جون يعتقد بوجود كأس من الماء على الطاولة"، عندئذٍ، يكون ما ننسبه إلى جون هو، وببساطةٍ، الحالة العقلية لشخص واقعي أو ممكن يعتقد بوجود كأس من الماء على الطاولة (بالمعنى العادي الكامل و"غير المحصور في قوسين"). وهكذا، نقول، إذا كان جون في الكرة الأرضية التوأمية لا يستطيع أن يذوق الفرق بين الماء والماء الممزوج بالكحول الأثيلي، فإنه سيكون في الحالة العقلية ذاتها مثل المتكلم باللغة الإنجليزية، الواقعي، أو الممكن في الكرة الأرضية، عندما يقول "هناك كأس من الماء على الطاولة"، بالرغم من الحقيقة المفيدة أن ما أشرنا إليه على أنه ماء يمكن أن يصير هاي بول[*] (High ball). فسوف نقول، إن لديه معتقداً محصوراً في قوسين مفيداً (وجود كأس من الماء على الطاولة). والحاصل هو أن وسيلة الوضع داخل قوسين تبعد الاستنتاجات من عبارة الاعتقاد العادية (جميع النتائج التي تشير إلى العالم الخارجي، أو إلى ما هو خارج عقل المفكر).

وظَّف دانيال دينيت (Daniel Dennett) حديثاً، تعبير "العالم النظري" بطريقة ذات صلةٍ بطريقة استعمال هوسرل لوسيلة الوضع بين قوسين[5]. فمجموع معتقدات المفكر الموضوعة داخل أقواس

(4) Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (London: Allen and Unwin, 1969), (Originally appeared in 1913).

(*) يعني الشراب الكحولي، ويسكي أو براندي، الممزوج بماء الصودا أو الزنجبيل أو أي سائل خفيف، ويقدّم مع الثلج في كأس طويلة.

(5) Daniel Dennett, "Beyond Belief," in: *Thought and Object*, Andrew Woodfield ed. (Oxford: Oxford University Press, [n. d.]), forthcoming.

يؤلف وصفاً لعالم المفكر، النظري، بحسب دينيت. لذا، فإن للناس في الكرة الأرضية التوأمية، تقريباً، العالم **النظري** ذاته (وحتى الماء النظري ذاته الذي لنا، وليس هناك سوى أنهم يعيشون في كوكب حقيقي مختلف (ويشيرون إلى مادة حقيقية مختلفة، على أنها "ماء"). ويمكن للأدمغة في الوعاء التي تحدثنا عنها في الفصل السابق أن يكون لها العالم النظري ذاته الذي لنا بكل تفاصيله، إذا شئت. والفرق هو، وفقط هو، أن ولا واحدة من كلماتها لها مرجع في العالم البتّة.

لقد افترضت نظرية المعنى التقليدية أن العالم الفكري للمفكِّر هو الذي يحدد مفاهيم حدوده (وهذه الحدود مع الحقيقة المفيدة أن العالم الممكن M هو العالم الواقعي يحددان ماصدقات الحدود، وقيم صدق جميع القضايا). وكنا قد رأينا أن نظرية المعنى التقليدية خاطئة، وهذا هو السبب الذي جعل الأدب، في زماننا، يحتوي على تصوّرات مختلفة عديدة (مثلاً، "المفهوم" و"العالم الفكري")، لا على تصوّر واحدٍ ووحيد "للمعنى". لقد تحوّل "المعنى" إلى شظايا. ولم يبقَ أمامنا إلا العمل على لملمة الشظايا. والسؤال الآن، هو: إذا لم يُبَت المفهوم والماصدق، مباشرة بواسطة العالم الفكري، فكيف يمكن تثبيتهما؟

وجهة النظر إلى التأويل المعترف بها

إن أكثر وجهة نظر شيوعاً عن كيف أن تأويلات لغتنا المحددة من قبلنا، جماعياً، إن لم يكن ذلك فردياً، مرتبطةٌ بعقيدتَي التقييد العملاني والتقييد النظري. كان التصور الأصلي للتقييدات العملانية ساذجاً، فكنا، وببساطة، نشترط (عرفياً) أن قضية معينة (لنقل "الكهرباء تتدفق في هذا السلك") هي قضية صادقة بشرط ضروري

وكافٍ هو ملاحظة نتيجة اختبار معينة (انحراف إبرة مقياس الفولط، أو بطريقة فنومينولية(*)، إذا حصلت على انطباع بصري عبره رأيت انحراف إبرة مقياس الفولط). لم يعد لهذا النوع من العملانية الفجّة من يدافع عنه، لأنه تم إدراك ما يأتي: (1) الروابط بين النظرية والتجربة هي روابط احتمالية، ولا يمكن صياغتها صياغة صحيحة على شكل تضايفات كاملة (وحتى لو وجد تيار كهربائي متدفق في السلك، يبقى هناك احتمال وجود حوادث أو شروط خلفيّة قد تمنع إبرة مقياس الفولط من الانحراف)، و(2) هذه الروابط الاحتمالية نفسها ليست علاقات تضايف **سيمانطيقية**، بل تعتمد على النظرية الحسية التي تكون عرضةً للمراجعة. ووفقاً للشرح العَمَلاني الساذج، يخضع معنى ومرجع "الذهب" للتغيير، في كل مرة نختبر فيها بطريقة جديدة ما إذا كانت المادة التي اكتُشفت ذهباً، حقيقة. (والحقيقة، علينا ألا نتكلم عن اختبار جديد للذهب الذي تمّ اكتشافه). وتختبر النظريات في الصورة العملانية، قضيةً قضية (والمعاني العملانية المشترطة للقضايا الفردية تفيدك بكيفية اختبار النظرية)، ففي الصورة الحديثة الأخيرة، بحسب وصف كواين(**) (Quine)، على النظريات أن "تواجه الاختبار كجسم متَّحد".

على كل حال، يمكن التخفيف من شدة التقييد العملاني بغية التغلّب على جميع تلك الاعتراضات أو تجاوزها. فيمكن حصر

(*) هي وجهة النظر التي تقول، إن الأشياء الفيزيائية لا وجود لها في ذاتها، فما هي إلا ظواهر إدراكية حسية أو حوافز حسية موجودة في الزمان والمكان.

(**) فيلارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine): هو صاحب كتاب **من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية** (*From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*) ترجمة حيدر حاج اسماعيل، والذي صدر عن المنظمة العربية للترجمة.

صنف التأويلات (تعيين مفاهيم للمحمولات في لغة الإنسان) التي يمكن قبولها، عبر السماح بها، بواسطة تقييدات من الشكل: "التأويل المقبول هو الذي تكون بحسبه، القضية S، وفي معظم الوقت، صادقةً، عندما يتحقق الشرط التجريبي E" (وبالتالي، "تكون القضية S، في معظم الأحيان، كاذبةً، عندما تتحقق E"). مثل هذه التقييدات تصوغ فكرة أن هناك علاقات احتمالية بين صدق القضايا وكذبها، في اللغة وفي التجربة. وثانياً، يمكن المرء أن يأخذ بفكرة أن هذه التقييدات قابلة للمراجعة مع تطور النظرية. ويمكن المرء أن يعتبرها، لا كقيودٍ للمعنى، كما فعلت العملانية، بل كقيود مؤقتة على صنف التأويلات المسموح بها وانسجاماً مع بيرس (Peirce) (الذي كتب قبل أن يعلن بريدجمان (Bridgeman) مذهبه العملاني بخمسين عاماً) يمكن المرء أن يأخذ الرأي المفيد أن المجموعة المثالية من التقييدات العملانية هي ذاتها مما يمكن مقاربته بنجاح في مجرى البحث التجريبي ـ الحسي، وليست شيئاً نحن نشترطه. وباختصار نقول، يمكن المرء أن يأخذ وجهة النظر المفيدة بأن التقييدات العملانية هي التي يودّ الباحثون العقليون أن يفرضوها، إذا لاحظوا التقييدات واختبروها وفكروا بها، تلك التقييدات التي يريدون تبنّيها في حالة "التوازن الفكري" الذي يبرز تأويل قضايانا، والتقييدات التي نقبلها، عملياً، في أي وقت لها وضعية التقدير العقلي أو التقريب.

تنسجم هذه النظرة مع تأكيد كواين على الروابط بين النظرية والتجربة وتخضع للتنقيح مثل أي مظهر آخر من مظاهر جسم معرفتنا كله. وهي لا ترى في أي تنقيح "تغييراً في المَعنى": مثل هذه التنقيحات يمكن أن تكون، وهي غالباً ما تكون، محاولات أفضل لتحديد ما كنا نتحدث عنه، نعني ذلك الذي أمسكت به التقييدات النظرية ـ العملانية بشكل غير كافٍ.

بالإضافة إلى تقييد صنف التأويلات المسموح بها بواسطة التقييدات العملانية [أو المقاربات المتتالية لفئة التقييدات العملانية المثالية التي قال بها بيرس]، يمكن المرء أن يضع تقييدات تشير إلى الصفات الأساسية للنظرية. فعلى سبيل المثال، "التأويل المقبول هو ذلك التأويل الذي يصحّ فيه أن يكون للنتائج المختلفة أسباب مختلفة بصورة دائمة". وقد اعتقد كَنْت أن مثل ذلك "التقييد النظري" هو جزء من العقلانية ذاتها: فنحن نفرض مبدأ الحتمية على العالم بدلاً من أن نكتشفه. ولا شك في أن التقييد، بذلك الشكل شديد جداً: فثمن الإبقاء على الحتمية قد يزيد من تعقيد نظام معرفتنا ككلّ. غير أنه يمكن تخفيف شدة هذا النوع من التقييد، كما حصل مع تخفيف شدة التقييدات العملانية. (مثلاً، قد يطلب المرء الحفاظ على الحتمية عندما لا تكون "التكلفة" بلغة التعقيدات في أجزاء أخرى من النظرية عالية جداً، وفي هذه الصورة، يمكن قبول التقييد).

غالباً ما توصف التقييدات النظرية بأنها تقييدات على القبول بالنظرية، وليست تقييدات على تأويلها، يمكن، وبسهولة، إعادة تفسيرها لكي تؤدي الدور الثاني. وهكذا نقول، إذا اعتبر مؤلف التقييد، الذي هو "الحفاظ" أو "الصيانة"، تقييداً على قبول النظرية ("فلا تقبل نظرية تتطلّب التخلّي عن معتقدات كثيرة ومقبولة سابقاً، إذا كانت هناك نظرية - أو نظرية "بسيطة" - تستبقي تلك المعتقدات وتتفق مع الملاحظة")، عندئذٍ، يمكننا إعادة صياغة التقييد كتقييد على التأويل، هكذا: "التأويل المقبول هو الذي يقدم قضايا صادقة، كانت مقبولة لزمنٍ طويل، إلا حيث يتطلّب ذلك تعقيداً غير ملائم في النظرية مؤلفاً من مجموعة من القضايا الصادقة في التأويل، أو يتطلّب تنقيحاً مفرطاً في التقييدات العملانية". ونقول أيضاً، جرى الاعتقاد الواسع بعدم إمكان المنطق الاستقرائي إلا إذا فرضنا تنظيماً

قَبْلياً (يدعى "تنظيم البساطة" أو "تنظيم المقبولية") على الفرضيات التي يمكن قبولها استناداً إلى معطيات معينة مصدرها الملاحظة (بالرغم من أن التنظيم نفسه قد يختلف باختلاف سياقات التجارب أو الملاحظات)، ويجب ألا يكون التقييد الذي يقول: "إن مجموعة القضايا التي تصدق في تأويل مقبول أدنى في تنظيم البساطة من أي مجموعة أخرى لها النتائج الخاصة بالملاحظة والتجريبية ذاتها المطابقة لتقييد المنطق الاستقرائي، فيقبل الإنسان الأبسط (أو الأكثر "مقبولية عقلية") من الفرضيات المتَّسقة مع ملاحظاته.

لقد اقتُرِحَت تقييدات نظرية من أنواعٍ كثيرة أخرى، في أدب فلسفة العلم. فكان هناك تقييدات مثل "البساطة"، تشير إلى صفات فئةٍ من القضايا، وتقييدات تشير إلى تاريخ البحث الذي عَبْره قُبِلت تلك الفئة. غير أن التفاصيل لا تعنينا. إن أسباب انجذابنا إلى الفكرة المفيدة أن التأويلات المقبولة للغتنا (بمعنى تعيينات المفاهيم المقبولة لقضايا اللغة) هي مُثَبّتةٌ بالتقييدات العملانية والنظرية، هي أسباب واضحة: فالعقل قادر على الحكم إن كان لامرئٍ تجربة من نوع معين أو لم يكن (بالرغم من المسائل الفلسفية الخاصة "بالتجربة"). وهكذا نقول، إذا تضمنت نظرية قضية أو احتوت عليها مرتبطة بتجربة E بواسطة تقييد عملاني من نوع ما، احتمالي أو سواه، عندئذٍ، يستطيع المفكر أن يعرف إذا كانت النظرية نجحت، أو إذا كان هناك عدم ملائمة، عبر النظر إلى مسألة التجربة E، ما إن كانت لديه أو لا، في الأقل في هذه الحالة. ولأن التقييدات التي نوظفها لاختبار النظرية تثبِّت أيضاً ماصدقات القضايا، فإن تقييم المفكر "لنجاح" النظرية هو، في الوقت نفسه، تقييم **لصدقها**.

ولئن كانت معرفة المتكلم بتلك التقييدات هي معرفة بمفاهيم القضايا، فإن المعرفة بسيمانطيقا صحيحة تخبر الإنسان، وذلك لأي

نظرية مقترحة عن العالم، ما يجب أن يكون عليه العالم لكي تصدق النظرية.

وعلاوة على ذلك، إذا أعطينا الوضع صورة مثالية، بالافتراض أن المفكرين يحوزون على ما يدعوه الاقتصاديون "المعلومات الكاملة" لواحدهم عن الآخر، ويعرف كل مفكر البنية الصورية للنظرية المقبولة T والتاريخ الماضي لبرنامج البحث الذي تنتمي إليه، والمعتقدات السابقة التي احتفظت أو لم تحتفظ بها... إلخ. عندئذٍ، يكون كل مفكر في وضع يمكِّنه من أن **يعرف** إذا كانت التقييدات النظرية مطبقة أم لا. (وإذا لم نرغب بالتصوير المثالي عبر افتراض وجود المعرفة الكاملة، يظل بإمكاننا القول، أن الجسم الجمعي المؤلف من المفكرين هو في وضع يمكنه من معرفة ذلك).

وباختصار نقول، إذا كانت النظرة الموجودة صحيحة، فإننا سنحصل على شرح متقنٍ عن كيفية تثبيت المفاهيم والماصدقات (بصورة مبدئية ـ فالتفاصيل، طبعاً، هي بالغة التعقيد، فلا يمكن إدخالها في المرحلة الحاضرة للمعرفة المنهجية). غير أننا نقول، إن النظرة المُعترف بها الموجودة لا تنجح، لسوء الحظ!

سبب عدم نجاح النظرة الموجودة

صعوبة النظرة المعترف بها تَمْثُلُ في أنها تحاول أن تثبِّت مفاهيم وماصدقات الحدود المفردة عبر تثبيت شروط الصدق للقضايا كلها. وكما رأينا قبل قليل، إن الفكرة هي أن التقييدات العملانية والنظرية (التي يقبلها الباحثون العقليون في نوع من الحد المثالي للبحث)، تحدد قضايا اللغة التي تكون صادقة. وحتى لو افترضنا صحة هذا، فإننا نقول، إن مثل تلك التقييدات أعجز من أن تحدد ما **تشير** إليه حدودنا. وذلك، لعدم وجود ما يقوم بذلك مباشرة في

عقيدة التقييد العملاني أو النظري. والقيام به بطريقة **غير مباشرة** بوضع تقييدات تحدد فئة القضايا الصادقة، ومن ثم نأمل بأننا بواسطة تحديدنا قيم الصدق للقضايا كلها نستطيع أن نحدد، بطريقة أو أخرى، الشروط التي تحدث في تلك القضايا، والتي تشير إلى أن كل ذلك لن ينجح.

أما عدم نجاحه فقد بيّنه كواين[6]. ومن جهتي، سأقوم بتوسيع نتائج "عدم التعيّن" السابقة بطريقة قوية جداً. وسوف أبرهن على أنه، حتى إذا كان لدينا تقييدات، من أي طبيعة، تحدد قيمة صدق كل قضية في اللغة، **في كل عالم ممكن**، فسيظل مرجع كل قضية بمفردها غير محدد. والواقع هو أنه من الممكن تأويل اللغة بكاملها بطرق مختلفة جداً، تكون كل واحدة منها متّسقةً مع الشرط المفيد أن تكون قيمة صدق كل قضية، في كل عالم ممكن، هي القيمة المحددة. وباختصار نقول، ليست النظرة الموجودة وحدها هي التي لا تنجح، بل لا تستطيع أي نظرة تقتصر على تثبيت قيم صدق القضايا كلها أن تثبّت المرجع، حتى لو حددت قيم صدق القضايا في كل مكان ممكن.

ولما كان البرهان التفصيلي تقنيّاً، فإني أرى من الملائم أن يُخصَّص له ملحق. وسيقتصر ما أقدّمه، هنا، على توضيح طريقة البرهان، فحسب، وليس البرهان التفصيلي.

(1) انظر في القضية: قط يكون على الحصير (هنا وفي التتمة "يكون على" كلمة يكون **لا صيغة زمنية لها**، أي، هي تعني "يكون، كان، أو سوف يكون").

---

(6) انظر مقالته: "Ontological Relativity," in: *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia: Columbia University Press, 1969).

وبحسب التأويل المعياري، هذه القضية صادقة في العوالم الممكنة التي يوجد فيها قط واحد على الأقل، على حصير واحد على الأقل، في وقتٍ ما، ماضٍ، أو حاضر أو مستقبل. وزيادة على ذلك تشير "قط" إلى قطط وتشير "حصير" إلى حُصر. سوف أبيِّن أن القضية (1) يمكن إعادة تأويلها بحيث تشير "قط"، في العالم الواقعي، إلى كرز و"حصير" إلى أشجار، من دون التأثير على قيمة صدق القضية (1)، في أي عالمٍ ممكن. (والعبارة "يكون على" ستحتفظ بتأويلها الأصلي).

الفكرة هي أن القضية (1) ستتلقى تأويلاً جديداً به ستعني:

(أ) قط* يكون على حصير

وتعريف صفة الكينونة قطاً* (وكذلك الحصير*) تقدمه أمثلة، والأمثلة الثلاثة هي:

(أ) قط ما يكون على حصير ما، وكرز ما يكون على شجرة ما.

(ب) قط ما يكون على حصير ما، ولا كرز يكون على أي شجرة.

(ج) لا واحد مما تقدّم

وفي ما يأتي تعريف الصفتين:

تعريف "قط*":

الشرط الضروري والكافي ليكون x قطاً* هو أن يتحقق الوضع (أ) وx يكون كرزاً، أو تتحقق الحالة (ب) ويكون x قطاً، أو الحالة (ج) تتحقق ويكون x كرزاً.

تعريف "حصير*":

الشرط الضروري والكافي ليكون x حصيراً* هو الحالة (أ) تتحقق وx يكون شجرة أو تتحقق الحالة (ب) ويكون x حصيراً،

أو تتحقق الحالة (ج) ويكون x كوارك(*) (quark).

الآن نقول، في عالم ممكن وفي الحالة (أ)، القضية "قط يكون على حصير" صادقة والقضية "قط* يكون على حصير*" صادقة أيضاً (لأن الكرز على شجرة، وجميع الكرز يكون قططاً*، وجميع الأشجار يكون حصراً* في عوالم من هذا النوع). وبما أن بعض الكرز في العالم الواقعي، يكون على بعض الأشجار، فإن العالم الواقعي هو عالم من هذا النوع، وفي العالم الواقعي "قط*" تشير إلى كرز و"حصير*" تشير إلى أشجار.

وفي العالم في الحالة (ب)، تكون القضية "قط يكون على حصير" صادقة والقضية "قط* يكون على حصير*" صادقة، أيضاً (لأنه في العوالم في الحالة (ب) يكون الحدان "قط" و"قط*") متساويين في الماصدق، وكذلك الحدان "حصير" و"حصير*"). (لتلاحظ أنه، بالرغم من أن القطط تكون القطط*، في بعض العوالم - وهي العوالم في الوضع (ب) - فإنها ليست قططاً*، في العالم الواقعي).

وفي العوالم في الحالة (ج)، تكون القضية "قط يكون على حصير" كاذبة، والقضية "قط* يكون على حصير*" كاذبة أيضاً (لأن الكرز لا يمكن أن يكون على كوارك).

والخلاصة، أننا نرى أن الشرط الضروري والكافي، **في كل عالم ممكن**، ليكون قط على حصير، هو أن يكون قط* على حصير*. وهكذا نكون بإعادة تأويلنا للحد "قط"، من طريق تحديد

(*) في الفيزياء النووية هو واحد من المجموعة الافتراضية المؤلفة من جزيئات نووية ثلاثة لكل منها شحنة كهربائية أقل من شحنة الإلكترون.

المفهوم له الذي كنا حددناه، قبل قليل للحد "قط*"، وفي الوقت نفسه إعادة تأويل الحد "حصير" من طريق تحديد مفهومه الذي حددناه، قبل قليل، للحد "حصير*" لم نحصل إلا على نتيجة هي جعل القضية "قط يكون على حصير" تعني ما حُدِّد للقضية "قط* يكون على حصير*" أن تعني، وهذا متّسق تمام الاتساق مع طريقة تحديد قيم الصدق للقضية "قط يكون على حصير"، في كل عالم ممكن.

في الملحق، سأبيّن أنه يمكن القيام بإعادة تأويل أكثر تعقيداً، من هذا النوع، لجميع قضايا لغةٍ بكاملها. وينتج من ذلك القول بأنه يوجد، وبشكل دائم، تأويلات مختلفة لا حصر لها لمحمولات لغةٍ من اللغات تحدد قيم صدق "صحيحة" للقضايا، في جميع العوالم الممكنة، **مهما كانت كيفية إبراز قيم الصدق "الصحيحة" هذه.** وقد برهن كواين على نتيجة مماثلة في كتابه **الكلمة والشيء** (*Word and Object*)، وفي المثل الذي ذكره كواين (وكما يطبق على اللغة الإنجليزية)، نجد أن القضية "يوجد أرنب هناك" مؤوّلة لتعني "يوجد شريحة أرنبية هناك" (حيث "شريحة أرنبية" مقطع مكاني ثلاثي الأبعاد من كل الأرنب، المكاني ـ الزماني الرباعي الأبعاد)، أو نقول، بطريقة أخرى، إن ذلك يعني "هناك أرنبيّة قد تمثّلت ثانية" (وهذا التأويل الجديد الأخير، يعيد أيضاً تأويل شكل ترتيب الكلمات في الجملة، أو قواعدها المنطقية، على الأقل). وقد وضع كواين الفكرة التي سبق أن وصفتها، قبل قليل، وهي أن شروط الصدق للقضايا كلها لا تحدد المرجع. وبما أن "الشرائح الأرنبية"، و"الأرنبيّة" و"أجزاء الأرنب غير المنفصلة"، جميعها لها رابطة وثيقة بالأرانب فإن المرء سيخرج، بعد قراءته، كتاب **الكلمة والشيء** بانطباع مفاده أن كل التأويلات الجديدة التي لا تتغير فيها قيم صدق

القضية، وهي ذات رابطة وثيقة، على الأقل، بالتأويل القياسي (بطريقة ارتباط أجزاء الأرنب والأرنبيّة بالأرانب). والحجة المذكورة في الملحق والموضّحة في هذا الفصل تبيِّن أن شروط الصدق الخاصة بالقضية "قط يكون على حصير" لا تستثني إمكانية أن تشير كلمة "قط" إلى الكرز.

"الجوهري" و"العَرَضي"

قد تكون الفكرة الأولى التي تخطر في البال، عندما يواجه الإنسان بتأويلات غير قياسية، مثل ذلك الذي يؤول كلمة "قط" بأنها كلمة قط*، وكلمة "حصير" بأنها كلمة حصير*، هي فكرة مرفوضة، لأنها تقدم لنا مفارقة تافهة. غير أن المفارقات الحقيقية ليست تافهة، أبداً، فهي، وبصورة دائمة، تبيِّن أن شيئاً ما خاطئ في طريقة تفكيرنا. وقد يكون ردّ الفعل الثاني هو في الاحتجاج بالقول، إن كلمة قط* وكلمة حصير* صفتان "غريبتان" وغير مألوفتين، ولا شك في أن كلماتنا تطابق صفاتٍ "محسوسة" (مثل الكينونة قطاً أو الكينونة حصيراً)، ولا تطابق صفات غريبة، مثل تلك. ويمكن المرء أن يشرح الطريقة التي بحسبها تكون الكلمة قط* (أو القطيّة* أو القط* ـ يّة) صفة غريبة، بالإشارة إلى أن الإنسان يمكنه أن ينشئ آلةً تخبرنا (وفي أي عالم يشبه عالمنا بقوانينه وشروطه العامة) ما إذا كان شيء قطاً*. وإذا نظرت الآلة (أو الشخص) إلى شيء ولم تره قطاً ولا كرزاً، عندئذٍ يمكن أن تقول أنه ليس قطاً*، لكن، إذا كان الشيء قطاً أو كرزاً، فعندئذٍ، يجب إعلام الآلة (أو الشخص) عن قيم صدق القضية "قط يكون على حصير" والقضية "كرز يكون على شجرة" بغية البتّ في ما إذا كانت الآلة (أو كان الشخص) تُفحص أو تُرى قطاً*، وتكون قيم الصدق تلك متعدّية ما تتعلمه من مجرد فحص الشيء المقدم لها للمعاينة.

ولسوء الحظ، يمكن المرء أن يؤول "يرى" (لنقلْ، على شكل يرى*) بحيث يكون للقضيتين (3) جون (أو أي إنسان) يرى قطاً، و(4) جون يرى* قطاً* قيم الصدق ذاتها في كل عالم ممكن (بالطريقة الواردة في الملحق). فيكون عندما يرى شخص قطاً، أنه يرى* قطاً*، وتكون الخبرة التي نحصل عليها عندما نرى قطاً هي الخبرة التي نحصل عليها عندما نرى* قطاً*، وهكذا. وبمثل ذلك، يمكننا إعادة تأويل "يؤول" و"يخبر" بحيث يكون الحال، عندما تعاين الآلة قطاً، فإنها تعاين* قطاً*، وعندما "تخبر" شيئاً هو قط، تكون مخبرة* أنه قط*.

إذا استعملنا مثلاً التوضيح الذي (اقترحه نوزك (Nozick)) وهو، لنفترض نصف عددنا (ربما النساء) يستعمل كلمة "قط" لتعني "قطاً*" وكلمة "حصير" لتعني "حصيراً*" وكلمة "ينظر" لتعني "ينظر*"، وكلمة "يخبر" لتعني "يخبر*"، وهكذا. ولنفترض النصف الآخر (الذكور) يستعمل كلمة "قط" لتدل على القطط، وكلمة "حصير" لتدل على الحُصُر، وكلمة "ينظر" لتدل على النظر، وهكذا. فأنّى لنا أن نعرف[7]؟ (إذا سألت ذكراً إلى ماذا تشير كلمة "قط"، فإنه سيجيب "إلى القطط، طبعاً" وهكذا تفعل الأنثى، مهما كان ما تشير إليه كلمة "قط"). الفكرة هي أن الحقيقة المفيدة أنه يمكن للمرء أن **ينشئ** آلةً **لتفحص الأشياء**، وتخبر **إذا كانت قططاً**، تميّز القطط من القطط*، إذا كان المرء متأكداً من أن كلمة

(7) قد تجيب أنثى بالقول، إن الافتراض بأنها تشير إلى قطط* عندما تقول "قطاً" هو افتراض غير متماسك منطقياً (إذ، في داخل لغتها، كل ما تشير إليه بكلمة "قط" هو قط). في هذا الجواب بعض الارتياح، لكنه لا يزيل إمكانية أن يكون ما تدعوه هي قطاً هو ما يجعل الذكور يدعونه قطاً*، والعكس بالعكس، تلك كانت فكرة نوزك.

"يعاين" و"تخبر" تشيران إلى المعاينة والإخبار، وليس القول، بثبات مرجع **هذه** الكلمات. بأسهل من القول، إن مرجع كلمة "قط" مُثبَّت. ويمكن للمرء أن يقول، إنني عندما أنظر إلى شيء، وأفكر أنه قط، فإن "أشكال التمثيل العقلي" عندي، والصور البصرية أو الصور الملموسة، والفكرة الملفوظة "قط"... إلخ، تشير إلى القطيّة وإلى صفات بيولوجية وفيزيائية مختلفة أخرى (كأن يكون القط ذا شكل معين، ولون معين، وينتمي إلى نوع حيواني معين)، وليس إلى نظائرها، وقد يكون ذلك الكلام صادقاً، إلا أن كل ما يفعله هو تكرار القول إن المرجع هو مثبَّت بطريقة، ولا سواها. وهذا هو ما نريد أن نشرحه، وليس الشرح المنشود.

يمكن أن يحتج المرء قائلاً: "غير أن **تعاريف "قط"** و"**حصير**"، المذكورة أعلاه، تشير إلى أشياء أخرى غير الشيء قيد الدرس (كالكرز على الأشجار والقطط على الحُصُر)، وبالتالي، تشير إلى صفاتٍ عَرَضية للأشياء الحائزة على هذه الصفات". ففي العالم الواقعي، كل كرز هو قط*، لكنه لن يكون قطاً*، حتى لو كانت صفاته الجوهرية ستكون الصفات ذاتها، إذا لم يكن هناك كرز على أي شجرة. ومقابل ذلك نقول، أن يكون شيء قطاً أو لا يكون مسألة تتوقف على صفاته الجوهرية فقط. هل التمييز المشار إليه، هنا، نعني، التمييز بين الصفات **الجوهرية** والصفات **العَرَضية**، هو تمييز يمكّننا من وصف التأويلات "الغريبة"، وإبعادها؟

المشكلة في هذه الفكرة تَمْثُلُ في تناظر معين في علاقة "قط" و"حصير" بـِ "قط*" و"حصير*". ولذا، لنفترض أننا نعرّف "كرز*" و"شجرة*" بحيث يكون، في العوالم الممكنة في الحالة (1) الكرز* قططاً والأشجار* حُصُراً، وفي العوالم الممكنة في الحالة (ب) الكرز* يكون كرزاً والأشجار* تكون أشجاراً وفي

العوالم الممكنة في الحالة (ج) الكرز* يكون قططاً والأشجار* فوتونات. عندئذٍ، يمكننا أن نعرِّف "قط" و"حصير" بواسطة كلمات العلامة*، كما يلي: الحالات:

(أ*) بعض القطط* يكون على بعض الحُصُر*، وبعض الكرز* يكون على بعض الشجر*.

(ب*) بعض القطط* يكون على بعض الحُصُر*، وبعض الكرز* يكون على أي شجرة*.

(ج*) لا واحد مما تقدّم.

المفاجئ هو أن هذه الحالات هي الحالات (أ)، (ب) و(ج) القديمة، لكنها بوصف جديد. والآن، نعرِّف:

تعريف "قط"

X يكون قطاً إذا تحققت الحالة (أ*) وكان X كرزاً، أو تحققت الحالة (ب*) وكان x قطاً*، أو تحققت الحالة (ج*) وكان X كرزاً*. (لاحظ أن القطط، في الحالات الثلاث، جميعها، كانت **قططاً).**

تعريف "حصير"

الشرط الضروري والكافي ليكون X حصيراً هو إذا تحققت الحالة (أ*) وكان x شجرة*، أو إذا تحققت الحالة (ب*) وكان X حصيراً*، أو تحققت الحالة (ج*) وكان X كوارك*. (مفترضين أن كوارك* تعرّف بحيث يكون كل الكوارك* حصراً*، في الحالات من النوع (ج*)، وتكون الحُصُر حصراً، في الحالات الثلاث، جميعها).

زبدة القول هي أن النظر من منظور لغةٍ تعتبر "قط*"

و"حصير*"... إلخ صفات بدائية، تكون "قط" و"حصير" هما اللتان تشيران إلى صفات "عَرَضية" تعريفاهما يذكران أشياء غير x، في حين أنه، بالنسبة إلى اللغة "العادية"، اللغة التي تعتبر أن "قط" و"حصير" تشيران إلى القطيّة والحصيريّة، فإن "قط*" من "حصير*" هما اللتان تشيران إلى صفات "عَرَضية" (**وأنت** يا عزيزي القارئ تعرف أي صفات أعني!). وبطريقة أفضل نقول، إن صفتي "جوهرية" أو "عرضية" نسبيتان إلى اختيار الإنسان وما يحسبه **أساسياً**، فلا يوجد صفة جوهرية أو عرضية، في حد ذاتها، وبذاتها.

"البقاء" والتطوّر

صارت الفكرة التي تقول، إن عملية التطور ذاتها أنتجت تماثلاً بين عوالمنا وتمثيلاتها العقلية، والأشياء الخارجية، فكرة رائجة. ويقول الناس، إنه لم يكن بإمكاننا **البقاء** لو لم يكن هناك تماثل، وأن هذا التماثل هو، بطريقة أولية على الأقل، علاقة المرجع.

غير أن السؤال هو: "ما علاقة "التماثل" و"المرجع" **بالبقاء**؟ ولذلك، نسأل، ما علاقة **الصدق** بالبقاء؟

هنا، حول هذه المسألة، اختلفت الآراء. فبعض الفلاسفة اعتقد أننا لن نتمكن من البقاء لو لم تكن معتقداتنا صادقة (نعني العديد مما يكفي منها). وزعم فلاسفة آخرون أن معتقداتنا، بما فيها معقتداتنا العلمية ذات الأساس الذي لا أساس أفضل منه، **ليست** صادقة، أو، ليس لدينا ما يبرر تفكيرنا بأنها كذلك، هذا على الأقل. فرأى توماس كون (Thomas Kuhn) أن معتقداتنا لا "تشير" إلا إلى أشياء هي في داخل تلك المعتقدات (بالطريقة نفسها التي يشير بها هاملتْ (Hamlet) إلى شخص في رواية)، ويقول كون، إن نجاح العلم

تشرحه التجربة والخطأ، وليس بأي تماثل بين أشيائه والأشياء الواقعية. وبرهن باس فان فراسن (Bas Van Fraasen)، في كتاب جديد، على أن النظرية الناجحة لا تحتاج إلى أن تكون صادقةً، وكل ما تحتاجه هو أن تكون "كافية على مستوى الملاحظة" فحسب، أي أن تتنبأ الملاحظة بشكل صحيح. وهو أيضاً يشرح نجاح العلم (أو "الكفاية على مستوى الملاحظة") بأنه حاصل التجربة والخطأ.

إذا كان هؤلاء الفلاسفة محقين في ما قالوا، تكون النتيجة هي أن كل فكرة توظيف التطوّر لتبرير الاعتقاد بوجود علاقة إرجاع **موضوعية** قد اقتطعت من أساسها. فالتطور، بحسب مثل هذه النظرات الذرائعية، يؤسسس فحسب، تماثلاً بين بعض الكلمات (الكلمات الخاصة بالملاحظة) و"إمكانات الحسّ الدائمة". ومثل هذا التماثل ليس **مرجعية**، إلا إذا كنا نرغب في التخلّي عن الفكرة المفيدة أن الأشياء الخارجية (التي يمكن ملاحظتها) هي أكثر من أن تنشئ الأحاسيس.

وأنا أعتقد أن الفلاسفة الآخرين محقّون (أعني أولئك الذين يقولون لم نكن لنبقى لو لم يكن الكثير الكافي من معتقداتنا **صادقاً**).

وسبب أخذي بهذا الاعتقاد يكمن في أن طريقة التجربة والخطأ لا تشرح **سبب** كون نظرياتنا "كافية على مستوى الملاحظة"، وأن ذلك السبب لا يمكن شرحه إلا بالإشارة إلى خصائص التفاعل بين الإنسان والبيئة التي تشرح سبب كون طريقة التجربة والخطأ **ناجحة**. (ولا بدّ من القول، إن طريقة التجربة والخطأ لا تنجح في جميع المشاريع!) والافتراض بأن التفاعل يولِّد في عقولنا نظريات كاذبة **اتَّفق أن** كان لها تنبؤات ناجحة على مستوى النتائج، معناه افتراض سلسلة من المصادفات لا يمكن توضيحها أبداً. غير أن السؤال هو:

كيف تشرح الحقيقة المفيدة صدق معتقداتنا (بصورة تقريبية)، بقاءَنا؟

بعض معتقداتنا ذو ارتباط جوهري **بالفعل**. فإذا كنت أعتقد بصدق القضية "سوف أحصل على شيء أُثمِّنه كثيراً جداً إذا ضغطت على ذلك الزر (مفترضاً أني أفهم هذه القضية بطريقة عادية أو، على الأقل، أربط الاعتقاد العادي "المحصور بين قوسين" أو "النظري" بها)، عندئذٍ تجدني أمدّ يدي وأضغط على الزر. لنحاكِ المعتقدات التي لها صورة "إذا فعلت x، فسوف أحصل على..."، حيث يصف الفراغ هدف الشخص، **بالمعتقدات التوجيهية**. فإذا كان الكثير من معتقداتنا التوجيهية كاذباً فسنقوم بأعمال كثيرة غير ناجحة، لذا، فإن صدق معتقداتنا التوجيهية (والكثير منها) ضروري للبقاء.

الآن نقول، إن معتقداتنا التوجيهية هي ذاتها مستمدة من معتقدات كثيرة أخرى، نعني: معتقدات تتعلق بخصائص الأشياء الخارجية وقواها السببية ومعتقدات تتعلق بخصائصنا وقدراتنا. "إذا كانت هذه المعتقدات كاذبة، ألا يكون من قبيل المصادفة، مع ذلك، إذا أدت إلى تنبؤ صادق يتعلق بالتجربة، وإلى معتقدات توجيهية صادقة؟ نقول، بما أن (الكثير الكافي من) معتقداتنا **التوجيهية** صادقة، و**أفضل** شرح لهذه الحقيقة يكمن في أن الكثير من معتقداتنا الأخرى (المعتقدات التي تؤلف "نظريتنا عن العالم اليومي") هي صادقة صدقاً تقريبياً، على الأقل، فإننا نكون مبرّرين في الاعتقاد بأن نظريتنا عن العالم اليومي صادقة صدقاً تقريبياً على الأقل، وأنه لم يكن ممكناً بقاؤنا لو لم تكن تلك هي الحالة.

لنتخيل الآن، أن بعضنا يشير فعلياً، إلى الأشياء التي حُدِّدت لكلماتنا بواسطة تأويل غير معياري J (موصوف في الملحق). هذا التأويل يتفق مع التأويل المعياري على كلمات تشير إلى عالمنا النظري، وإحساساتنا، وإرادتنا... إلخ. لذا، القضية "أبدو لنفسي

أنني أضغط على الزر"، عندما تُفهم "بالمعنى المحصور بين قوسين" (على أنها تعني أنني أحوز على خبرة ذاتية ما، تتعلق بالضغط الإرادي على الزر) لا يكون لها، فحسب، شروط الصدق ذاتها وإنما **التأويل** ذاته المتعلق بـ J وبالتأويل "العادي" I، ومثل ذلك، القضية "أبدو لنفسي أني حصلت على التعويض الذي توقعته".

والآن نقول، إذا صدق الكثير الكافي من معتقداتنا التوجيهية في التأويل J اللامعياري، عندئذٍ، سنكون ناجحين، بشكل مؤكد، وسيكون **بقاؤنا** مؤكداً (لأننا لو لم نكن أحياء لما كنا حصلنا على تلك الأهداف) وسيكون لنا ذرية (لأنهم إذا **هم** لم يكونوا أحياء، لما كانوا حصلوا على تلك الأهداف). وباختصار نقول، إن صدق J المتعلق بالمعتقدات التوجيهية (الكثير الكافي منها) مفيد "للنجاح التطوري"، مثل صدق I. والحقيقة هي أن الصدق هو صدق I، لأن شروط صدق كل قضية (وليس المعتقدات التوجيهية وحدها) هي ذاتها في I، وفي J. فمعتقداتي التوجيهية لا ترتبط فقط بالخبرة الذاتية نفسها في التأويل I وفي التأويل J، فهي لها **شروط الصدق** ذاتها. وبحسب وجهة نظري (ومن دون وجهة نظر) الخاصة "بالتطور"، كل ما هو ضروري هو أن يكون الكثير الكافي من معتقداتي صادقاً في **أي** تأويل يربط هذه المعتقدات **بالأفعال** ذات الصلة. فقد يولّد التطور عندي ميلاً للحيازة على معتقدات **صادقة** (من أنواع معينة)، لكن ما يعنيه هذا، فقط، هو أن التطور يؤثر في البقاء الذي تتوسطه اللغة أو الأفكار **عبر** ميله لأن يولِّد فينا أنظمة تمثيل، يكون لقضاياها أو لمماثلات قضاياها **شروط صدق** معينة (وشروط **فعل** معينة، أو "قواعد مخارج لغوية"). غير **أن شروط الصدق لكل قضية من القضايا لا تحدد مرجعية أجزاء القضية، كما بيّنا، قبل قليل** (كما أن إضافة "قواعد مخارج لغوية" لا تساعد،

لأن هذه محفوظة في J). ويتبع ذلك القول، إنه لخطأ التفكير بأن التطور يحدد تماثلاً فريداً (أو مجالاً ضيقاً معقولاً من التماثل) بين التعابير والأشياء الخارجية.

المفاهيم: الصافية وغير الصافية

رأينا أن الطبيعة لا تحدد أي تماثل بين كلماتنا والأشياء الخارجية. فالطبيعة تريدنا أن نعامل الحدود(*) والعلامات الفكرية بطريقةٍ تؤدي إلى أن يكون الكثير والكافي من معتقداتنا التوجيهية مسهماً في "كفايتنا الجسمية والعقلية الوراثية الشاملة"، لكن ذلك يُبقي مسألة المرجع غير محددة بمقدارٍ كبير. وقد أكّد كواين ذلك قائلاً، تلك حقيقة المرجع ـ أنه غير محدَّد! ورأى وهماً في الاعتبار المفيد أن الحدود في لغتنا لها نظائر محدَّدة وذات تعاريف مؤكّدة. وهذا ما قال: "لنفكِّر من جديد بتدويننا المعياري المنظَّم بصرامة، وقاموس محمولات(**) مؤولة ومجموعة ما ثابتة من القيم لمتغيرات التسوير(***). قضايا هذه اللغة الصادقة، تظل قضايا صادقة في تأويلات لا حصر لها للمحمولات وتنقيحات لمجموعة قيم المتغيرات. والحقيقة هي أن أي مجموعة من الحجم نفسه يمكن جعلها نافعة عبر إعادة تأويل مناسبة للمحمولات. وإذا كانت مجموعة القيم لانهائية، فإنه يمكن جعل أي مجموعة لانهائية، مفيدة، هذه هي نظرية سكولم ـ لوفنهايم (Skolem - Löwenheim). فالقضايا الصادقة تظل صادقة في مثل هذه التغييرات كلها".

(*) الحدود، ترجمة منطقية للكلمات.

(**) محمولات، ترجمة منطقية للصفات التي تحمل على الموضوع (المبتدأ في قواعد اللغة).

(***) التسوير، ترجمة منطقية للكمْ (كل أو بعض).

سوف أستكشف، في الفصل التالي البديل المقترح هنا، والتخلّي عن الفكرة التي كانت إلى الآن المعمول بها، والمقدِّمة للبحث كله، حيث أعني: أن للكلمات علاقة واحد ـ لواحد بالأشياء (المستقلة عن الخطاب) وبمجموعات من الأشياء. وقد يبدو أن هناك مخرجاً أبسط بكثير: لماذا لا نقول، إن مقاصدنا، الضمنية أو الصريحة الظاهرة، هي التي تثبّت المرجعية لكلماتنا؟ كنت في بداية البحث، في الفصل السابق، قد رفضت تلك الفكرة باعتبارها لا تشكل جواباً ذا ثقافة، على أساس أن الحيازة على المقاصد (من النوع ذي الصلة) يفترض القدرة على الإشارة. ويحسن، في هذه المرحلة التوسع في هذه الملاحظة الموجزة.

المشكلة هي في أن فكرتَي "المفهوم" و"الحالة العقلية" غامضتان. وعليه، لندعُ الحالة العقلية حالة عقلية صافية إذا كان حضورها أو غيابها لا يعتمد إلا على ما يجول في "داخل" المتكلم. وهكذا أقول، إن حيازتي على الألم أو عدم حيازتي عليه لا يعتمد إلا على ما يجول في "داخلي"، أما معرفتي أو عدم معرفتي بأن الثلج أبيض لا تتوقف، فحسب، على ما يجول في "داخلي" أو لا يجول (معتقداً أو واثقاً من أن الثلج أبيض)، وإنما على ما إذا كان الثلج أبيض أو ليس بأبيض، فمعرفة، ذلك، بالتالي، مسألة تقع "خارج" جسمي وعقلي. لذا، فإن الألم هو حالة عقلية صافية، لكن المعرفة حالة عقلية **غير صافية**. هناك مكوِّن حالة عقلية (صافية) للمعرفة، لكن، يوجد أيضاً، مكوِّن ليس بعقلي بأي معنى: هذا هو المكوِّن الذي يطابق الشرط المفيد أن ما يعتقده الإنسان ليس معرفة إلا إذا كان المعتقد **صادقاً**. فأنا لست في "حالة" معرفة أن الثلج أبيض، إذا لم أكن في حالة عقلية صافية ملائمة، لكن الكينونة في حالة عقلية صافية ملائمة ليست **بكافية** لمعرفة أن الثلج أبيض، فلا بدّ من أن يتعاون العالم أيضاً.

السؤال، الآن، هو: ماذا عن المعتقد؟ لقد عرفنا المعتقد المحصور بين قوسين (العالم النظري) بحيث تكون الحيازة على معتقد **محصور بين قوسين**، يفيد (أن هناك ماء على الطاولة) أو الحيازة على عالم نظري يشمل وجود ماء على الطاولة، هي حالة عقلية صافية. غير أنه، طبقاً لما قيل من قبل، فإن **الاعتقاد بوجود ماء على الطاولة** (من دون أي "حصر بين قوسين") يفترض أن كلمة "ماء" عند الإنسان **تشير إشارة فعلية إلى الماء**، وهذا يعتمد على الطبيعة الواقعية لبراديغمات(*) معينة. فعندما يكون لدي الاعتقاد بوجود ماء على الطاولة، يكون لطَيفي في الكرة الأرضية التوأمية المعتقد المحصور بين قوسين ذاته، لكن لا يكون لديه المعتقد ذاته، لأن كلمته "ماء" تشير إلى ماء مع كحول إثيلي، وليس إلى الماء. وباختصار نقول، إن الاعتقاد بوجود ماء على الطاولة هو حالة عقلية غير صافية. (والأدمغة في الوعاء عجزت عن أن تكون في هذه الحالة، مع إمكانها أن تكون في الحالة النظيرة، الحالة المحصورة بين قوسين. ما ينطبق على المعتقد ينطبق على المفهوم أيضاً. فالحالات العقلية القصدية ـ مثلاً، القصد بأن تكون الكلمة "ماء" مشيرة إلى ماء **في عالم الإنسان النظري** - لا تثبّت مرجعاً في العالم إطلاقاً. والحالات العقلية القصدية غير الصافية ـ مثلاً، القصد بأن تشير كلمة "ماء" إلى ماء حقيقي ـ **تفترض** القدرة على الإشارة إلى ماء (حقيقي). وقد رأى بعض الفلاسفة أنه يمكن تعريف الاعتقاد بمفردات الحالة التي دعوتها "المعتقد المحصور بين قوسين" والمرجع، هكذا:

(*) براديغم (Paradigm) هنا تعني النموذج. وأكثر من وظَّف هذا التعبير كان توماس كون (Thomas Kuhn) في كتابه: **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolution*) الذي ترجمه حيدر حاج اسماعيل وصدر عن المنظمة العربية للترجمة.

جون يعتقد أن الثلج أبيض = **جون يعتقد أن (الثلج أبيض)** (أي، الثلج أبيض في عالم جون النظري)، والكلمات "ثلج" و"أبيض" في فكر جون (أو أي حدود يستخدمها للتعبير عن هذا المعتقد) تشير إلى ثلج وإلى صفة البياض، على التوالي.

إذا لم نقبل أن يكون هذا تحليلاً صائباً وكاملاً لما يفيده الاعتقاد بأن الثلج أبيض، يمكننا أن نقبل أن هذا الشرح يقدم فكرة لا شك في صوابها، ألا وهي: **أن الاعتقاد يفترض القدرة على الإشارة.** وبالمثل نقول، إن القصد يفترض القدرة على الإشارة! فالمقاصد ليست بحوادث عقلية **تجعل** الكلمات تشير: فللمقاصد (بالمعنى العادي "غير الصافي") مرجع **كمكوّن** هو جزء لا يتجزأ منها. وشرح المرجع بمفردات القصد (غير الصافي)، إن هو إلا حلقة مفرغة. ومسألة كيف يمكن لحالات القصد والاعتقاد العقلية **الصافية**... إلخ، (في الوضعية السببيّة الصحيحة) أن تؤلف المرجع أو تسبّبه، هي المسألة التي وجدناها محيِّرة.

أصل الأحجية

للوهلة الأولى، لا يبدو شيء أكثر وضوحاً من فكرة أن كلماتنا وتمثيلاتنا **تشير** إلى مراجع فعندما أفكر أو أقول "خرجت القطة قبل قليل"، فإن الفكرة هي عن قطتنا مِتي (Mitty)، وكلمة "قطة" في جملة أفكر أو أقول تشير إلى فئة من الكائنات، مِتي أحد أفرادها. ومع ذلك، سبق لنا أن رأينا قبل قليل، أن طبيعة العلاقة "حول" أو المرجع بمثابة أحجية.

التمييز بين العالم الواقعي والعالم النظري (والتمييز المتضايف معه بين المعتقدات والمعتقدات المحصورة بين قوسين، أو بين المقاصد والمقاصد المحصورة بين قوسين، يشرح هو ذاته جزءاً من الأحجية. وسبب الذهول والقلق عند اكتشاف وجود "تأويلات للغتنا

مسموح بها" وغير مقصودة، يعود جزئياً إلى عدم نشوء مثل ظاهرة "عدم التعين" هذه في "العالم النظري" للمتكلم (طبعاً، أنا أعني بالتأويل المسموح به التأويل الذي يحقق التقييدات الملائمة، العملانية والنظرية). ففي عالمي النظري تكون القطط والقطط* متميزة ومختلفة (أو الحقيقة هي أن القطط*، في عالمي النظري هي **الكرز**). "فهناك قط على الحصير" و"هناك قط* على الحصير*"، قد يكونان متعادلين منطقياً، إلا أنهما يحتويان على مفردات ذات مراجع نظرية مختلفة، لذا، يبدو غريباً أن يكون هناك خلط بين مراجع العالم الحقيقي لأحد الاعتقادات ومراجع العالم الحقيقي للاعتقاد الآخر.

غير أنه، إذا اتفق أن كان عدد القطط مساوياً لعدد الكرز، عندئذٍ تكون النتيجة التي تتبع من نظريات موجودة في نظرية النماذج (كما لاحظ كواين في الفقرة المقتبسة أعلاه) ما يفيد أنه يوجد تأويل جديد للغة كلها يُبقي جميع القضايا بلا تغيير في قيمة صدقها، في حين يبدّل ترتيب ماصدقي "قط" و"كرز". وبفضل التقنيات المذكورة، يمكن القيام بمثل تلك التأويلات الجديدة بغية الحفاظ على جميع التقييدات العملانية والنظرية (وبالتقنيات التي أوضحناها بواسطة المثل "قط/ قط*"، يمكن توسيعها لغاية توفير "مقاصد"، أو وظائف تحدد الماصدق **في كل عالم ممكن**، وليس الماصدقات في العالم الواقعي، فحسب). ولا يتناقض هذا مع القضايا التي وضعناها قبل قليل عن "عالمنا النظري"، أو نظام اعتقادنا الذاتي للسبب الآتي: الحقيقة المفيدة لا وجود لقط، في نظام اعتقادنا أو في "عالمنا النظري"، هو كرز تعني أنه، في كل تأويل مسموح به لنظام الاعتقاد ذلك، لا بدّ من أن تؤلف مراجع "قط" ومراجع "كرز" فئتين منفصلتين (ونعني بكل تأويل مسموح به كل تعيين لمراجع العالم الخارجية الخاصة بالمفردات وبالصور، وأشكال

التمثيل الأخرى التي نوظِّفها في الفكر). غير أن انفصال الفئتين يمكن تشبيهه بالحقيقة (الملفتة) وهي أن ما هو فئة من "القطط" في تأويل مسموح به قد يكون فئة "الكرز" في تأويل مختلف (لكنه مقبول أيضاً). ولا يمكن الاستنتاج من الحقيقة المفيدة أن القطط النظرية مختلفة كلياً عن الكرز النظري إلا أن القطط الواقعية مختلفة كلياً عن الكرز الحقيقي، إذا كان عدد التأويلات المقبولة هو واحد، وبالضبط. وإذا كان هناك أكثر من تأويل مقبول للغة كلها (كما يحصل إذا لم تُحدَّد التأويلات المقبولة إلا بتقييدات عملانية ونظرية)، عندئذٍ، يمكن لمفردتين تشيران إلى فئتين منفصلتين، في كل تأويل مقبول، أن يكون لهما المراجع الممكنة ذاتها، عندما يُفكَّر بمجموع التأويلات المقبولة كلها. ومن حقيقة أن القطط النظرية مختلفة عن الكرز النظري، ما أمكن الاختلاف، لا يمكن الاستنتاج بوجود فئتين منفصلتين محددتين، فئة القطط، في حد ذاتها، وفئة الكرز، في حد ذاتها.

وما يجعل ذلك مقلقاً هو أن التقييدات العملانية **مضافاً إليها** التقييدات النظرية تؤلفان الطريقة الطبيعية التي تسمح للسياق التجريبي الفعلي أن يحدد التأويل المقبول (أو التأويلات) الخاصة بنظام الإنسان، التمثيلي. فبإمكان مثل هذه التقييدات أن تحدد، بمقدار ما، القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة في لغة الإنسان، فلم يبقَ سوى المنطقة الرخوة ما بين شروط الصدق والمرجع.

وكما قلنا، كان كواين راغباً بالتخلّي عن المنطقة الرخوة، والإقرار بأن المرجع غير محدد، ببساطة. غير أن فيلسوفاً شاباً هو هارتري فيلد[8] (Hartry Field)، ارتأى، حديثاً، نظرةً مختلفة. فرأى

---

(8) Hartry Field, "Tarski's Theory of Truth," *The Journal of Philosophy*, vol. 69, no. 13 (1972), pp. 347-375, =

فيلد المرجع ما هو إلا "علاقة فيزيائية"، أي علاقة سببيّة معقّدة بين المفردات أو التمثيلات العقلية والأشياء أو الفئات من الأشياء. ومهمة العلم التجريبي هي اكتشاف ماهيّة تلك العلاقة الفيزيائية، ذلك ما قاله فيلد. هناك مشكلة في هذا الرأي أيضاً، إذ لنفترض وجود تعريف ممكن للمرجع، طبيعي أو فيزيائي، كما زعم فيلد. ولنفترض أن:

(1) الشرط الضروري والكافي **لتشير** x إلى y هو أن **تحمل** Rx إلى y، هي قضية صادقة، حيث R علاقة محددة في قاموس العلم الطبيعي، من غير استعمال أي أفكار من علم الدلالات (أي، من دون استعمال "يشير" أو أي كلمات أخرى تحوّل التعريف إلى تعريف في حلقة مفرغة). فإذا كانت القضية (1) صادقة ونجحت في التحقيق التجريبي، عندئذٍ، تكون (1) قضية صادقة بذاتها حتى بحسب النظرية التي تقول، إن المرجع ثابت مادام (**وفقط**، مادام) محدداً بتقييدات عملانية ونظرية. فالقضية (1) قضية ستكون جزءاً من "توازننا الفكري" أو نظرية "حدّنا المثالي"، عن العالم.

وإذا لم يكن المرجع محدداً إلا بتقييدات عملانية ونظرية، فإن مرجع "x تحمل R إلى y" هو **ذاته** غير محدد، لذا، فإن معرفة أن القضية (1) صادقة لا تساعد. كل نموذج مقبول في لغة الأشياء عندنا يناظر نموذجاً في الميتا ـ لغة عندنا، تتحقق فيه القضية (1)، وتأويل "x تحمل R إلى y" سيثبِّت تأويل "x تشير إلى y". غير أن هذه لن تكون إلا علاقة **في كل نموذج مقبول**، ولن تنفع في إنقاص عدد النماذج المقبولة أبداً. طبعاً، ليس ذلك، البتَّة، ما قصده فيلد. فما رآه فيلد هو: (أ) ثمّة علاقة فريدة بين الكلمات والأشياء أو الفئات

= وقد بُحِثتْ وجهة نظر فيلد في كتابي: Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

من الأشياء، و(ب) هذه العلاقة هي التي يجب استعمالها كعلاقة مرجعية في عملية تعيين قيمة صدق للقضية (1) نفسها. غير أن ذلك لا يُعبَّر عنه، بالضرورة، بمجرد قول القضية (1)، كما سبق أن رأينا، وكيف يمكننا أن نعرف التعبير عما أراد فيلد أن يقول.

لنضع هذه الأحجية الأخيرة جانباً، ولنفكر بأن القضية (1)، كما أرادنا فيلد أن نفهمها (بأنها تصف العلاقة الفريدة المحدَّدة بين الكلمات ومراجعها التي تشير إليها)، هي قضية صادقة. إذا فهمت القضية (1) بأنها صادقة، فما الذي **يجعلها** صادقة؟ وبافتراض وجود "تماثلات" كثيرة بين كلماتنا والأشياء، حتى إنه يوجد الكثير منها الذي يحقق تقييداتنا، ما الذي **يفرد** تماثلاً R خاصاً دون سواه؟ ليس هو الصحة التجريبية للقضية (1)، لأنها مسألة تتعلق بتقييداتنا العملانية والنظرية. وليس هو مقاصدنا، كما رأينا (بل، إن R تحدد ما تدل عليه مقاصدنا). يبدو، كما لو أن كون R مرجعاً يجب أن يكون حقيقة **غير قابلة للشرح ميتافيزيقياً**، فهو نوع من الصدق الميتافيزيقي الأهم والبدائي. يجب عدم خلط هذا النوع من الصدق الميتافيزيقي الأهمّ والبدائي، إذا وجد، مع نوع من الصدق "الضروري ميتافيزيقياً" الذي أدخله سول كريبكي[9] (Saul Kripke).

فكرة كريبكي التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأفكار ذكرناها أعلاه عن مرجع المفردات من النوع الطبيعي (مفردات عن الأنواع الحيوانية، والنباتية والجمادات، على سبيل المثال)، أفادت أنه إذا **افترضنا** حقيقة القضية:

---

(9) انظر كتابه: Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard: Harvard University Press, 1980),

(وفي الأصل كان هذا الكتاب محاضرات ألقيت في عام 1970).

(2) الماء هو H_2O (أي، إذا افترضنا (2) صادقة في العالم الواقعي)، وافترضنا (يشير كريبكي) أن المتكلمين **يقصدون** أن "ماء" ستشير إلى تلك الأشياء التي لها السلوك القانوني ذاته والتركيب الأخير ذاته مثل النماذج المعيارية من الماء الواقعي (أي أن للمتكلمين مثل تلك المقاصد حتى عندما يتكلمون عن حالات افتراضية أو "عوالم ممكنة")، فالنتيجة التي تتبع هي (2) يجب أن تكون صادقة أيضاً في كل عالم ممكن، لأن وصف سائل افتراضي ليس H_2O، لكن له بعض وجوه الشّبه مع الماء، إنْ هو إلا وصف سائل افتراضي **يشبه** الماء، وليس وصفاً لعالم ممكن لا يكون فيه **الماء** هو H_2O. فهناك "ضرورة ميتافيزيقية" (أي صدق في جميع العوالم الممكنة) هي أن الماء هو H_2O، لكن هذه "الضرورة الميتافيزيقية" توضحها الكيمياء الأرضية والوقائع الأرضية المتعلقة بمقاصد المتكلمين في الإشارة والإرجاع.

إذا كانت هناك علاقة فيزيائية محددة R (سواء أكانت معرّفة في لغة العلم الطبيعي بمفردات كثيرة محدودة أم لا) هي مرجع (بمعزلِ عن كيفَ نصف تلك العلاقة أو عن وصفنا لها)، فإن **هذه** الحقيقة ذاتها لا يمكن أن تكون نتيجة مقاصدنا من الإشارة والإرجاع، بل هي تدخل، كما ذكرنا تكراراً، في تحديد ما تدل عليه مقاصدنا من الإشارة والإرجاع. فنظرة كريبكي المفيدة أن القضية "الماء هو H_2O" صادقة في جميع العوالم الممكنة يمكن أن تكون مصيبة، حتى ولو كان المرجع في العالم الواقعي، مثبَّتاً بالتقييدات العملانية والنظرية فقط. فالنظرة تفترض وجود فكرة عامة عن المرجع، لكنها لا تخبرنا ما إذا كان المرجع محدداً، أو ما هو المرّجع.

بالنسبة إليّ أقول جوهرياً، إن الاعتقاد بأن التماثل **هو** المرجع، (وليس كنتيجةٍ لتقييداتنا العملانية والنظرية، أو لمقاصدنا، وإنما كحقيقة ميتافيزيقية **أخيرة**) يعادل الاعتقاد بنظرية سحرية خاصة

بالمرجع. استناداً إلى مثل هذه النظرة، يصير المرجع ذاته كما دعاه لوك (Locke) "صورةً جوهريةً" (كائناً ينتمي، **جوهرياً**، لاسم معين). وحتى لو أراد إنسان التأمل بمثل الوقائع الميتافيزيقية التي لا يمكن توضيحها، فإن المشكلات الإبستيمولوجية التي ترافق مثل هذه النظرة الميتافيزيقية تبدو من النوع الذي لا يمكن التغلّب عليه. ذلك، لأنه على افتراض وجود عالم ذي كائنات مستقلة عن العقل ومستقلة عن الخطاب (وهذا هو افتراضَ النظرة التي نبحثها)، فسيكون هناك، كما رأينا، "تماثلات كثيرة مختلفة تمثّل علاقات مرجعية ممكنة أو مرشّحة (وعددها كثير ولامتناهٍ إذا كان هناك أشياء كثيرة ولامتناهية في العالم). وحتى الاقتضاء بأن تكون القضية (1) صادقة، استناداً إلى أي فكرة عن الصدق تطابق علاقة الإرجاع "الواقعية" المفردة ميتافيزيقياً، لا يستثنى أيّ من تلك العلاقات المرشّحة، إذا كانت (1) نفسها مقبولة **تجريبياً**، (مقبولة بافتراض تقييداتنا العملانية والنظرية)، كما رأينا. غير أنه، عندئذٍ، سيكون هناك "أشكال من الصدق متيافيزيقية صمّاء" ممكنة ومختلفة وكثيرة بشكل لا متناهٍ، ولها صورة R هي علاقة المرجع **الواقعية** (والمفردة ميتافيزيقياً). وإذا سمح صاحب النظرة بالقول، إنه يمكن التصوّر بأن نظرته ليست مصيبة **تماماً**، وأنه يمكن إفراد المرجع ميتافيزيقياً، من دون أن يكون **محدداً** تحديداً كلياً (وقد سمح R المفردة ميتافيزيقياً بتعددية تأويلات مقبولة)، عندئذٍ، يمكن تصوّر أن تكون نظرة التقييدات العملانية والنظرية صائبة ميتافيزيقياً، بعد كل ذلك! لأننا نسأله، لماذا لا يكون القول بأن المرجع هو علاقة حقيقة متيافيزيقية صمّاء: فـ x تشير إلى y **في نموذج واحد** M **مقبول على الأقل**. ولتلاحظْ أن **جميع** هذه النظريات الميتافيزيقية الكثيرة بشكل لامتناهٍ متّسق مع القضايا **ذاتها** الصادقة، و"نظرية العالم" ذاتها، والمنهجية المثلى ذاتها الرامية الكشف عما هو صادق!

الفصل الثالث

منظوران فلسفيان

تؤدي المسائل التي كنا نبحثها، وبشكل طبيعي، إلى نشوء وجهتي نظر فلسفيتين (أو مزاجين فلسفيين، كما دعوتهما في المقدِّمة). وسيكون اهتمامي بوجهتي النظر هاتين وبنتائجهما على كل مسألة من مسائل الفلسفة: فمسألة "الأدمغة في الوعاء" لم تكن لتهمنا إلا كنوعٍ من المفارقة المنطقية لولا الطريقة الحاسمة التي أظهرت بها الفرقَ بين هذين المنظورين الفلسفيين.

أحد هذين المنظورين هو منظور الواقعية الميتافيزيقية. فبناءً على هذا المنظور، يبدو العالم مؤلفاً من مجموعة من الأشياء المستقلة عن العقل. وهناك، بالضبط، وصف واحد وكامل "لطريقة وجود العالم". فالصدق يشتمل على نوعٍ من علاقة تماثل بين الحدود أو العلامات الفكرية والأشياء الخارِجية والمجموعات من الأشياء. وسوف أدعو هذا المنظور **الخارجي**، لأن وجهة نظره المفضّلة هي وجهة نظر العين الإلهية.

والمنظور الذي سأدافع عنه لا يوجد له اسم لا لبس فيه، وهو مما توصلت إليه الفلسفة مؤخراً، فليومنا هذا، لا يزال هناك خلط بوجهات نظر من نوع مختلف تماماً. وسوف أشير إليه بأنه المنظور

الذاتي، لأن خاصية هذه النظرة تتمثّل في الاعتقاد بأن السؤال: **ما تفعله الأشياء ويؤلف العالم؟** هو السؤال الذي له معنى في **داخل** نظرية أو وصف. وهناك الكثير من الفلاسفة "الذاتيين"، وليس جميعهم، يعتقد، بالإضافة إلى ذلك، بوجود أكثر من نظرية "صادقة" واحدة أو وصف "صادق" واحد للعالم. "فالصدق" في النظرة الذاتية، هو نوع من المقبولية العقلية (المثالية) ـ نوع من الاتساق المنطقي المثالي بين معقتداتنا وبينها وبين الخبرات، لأن **تلك الخبرات هي ذاتها متمثِّلة في نظامنا الاعتقادي** ـ وليس الصدق تطابقاً مع "مسائل" مستقلة عن العمل أو مستقلة عن الخطاب. فلا وجود لوجهة نظر عين إلهية يمكن أن نعرفها أو يمكن أن نتخيلها تخيلاً مفيداً، فلا وجود إلا لوجهات نظر مختلفة لأشخاص حقيقيين يعكسون مصالح ومقاصد مختلفة تفيدها أوصافهم ونظرياتهم. ("فنظرية الصدق الاتّساقية"، "اللاواقعية"، "مذهب التحقق"، "التعدّدية"، "البراغماتية"، جميعها مصطلحات طبِّقت على المنظور الذاتي، لكن كل واحد من هذه المصطلحات له مفاهيم غير مقبولة بسبب تطبيقاتها التاريخية الأخرى).

يرفض الفلاسفة الذاتيّون فرضية "الدماغ في وعاء". وبالنسبة إلينا، ليس "عالم الدماغ في وعاء" سوى قصة، ومجرد بناء لغوي، وليس بالعالم الممكن إطلاقاً. والفكرة التي تفيدها هذه القصة قد تكون صادقةً في عالم ما، وفي واقع موازٍ تفترض وجود وجهة نظر عين إلهية منذ البداية، وتُرى بسهولة. لأن السؤال هو: **من وجهة نظر مَن رُويت القصة؟** والواضح الذي لا ريب فيه، هو أنها ليست صادرة عن وجهة نظر أي من المخلوقات ذات الحسّ في العالم. كما أنها ليست من وجهة نظر أي مراقب في عالم آخر يتفاعل مع هذا العالم، لأن "العالم"، بالتعريف، يشكل كل شيء يتفاعل بأي

طريقة مع الأشياء التي يحتوي عليها. وإذا افترضنا أنك **أنت**، على سبيل المثال، كنت المراقب الذي ليس بدماغ في وعاء، وكنت تتجسس على الأدمغة الموجودة في الوعاء، فالعالم عندئذٍ لن يكون ذلك العالم الذي تكون فيه جميع الكائنات ذات الحسّ أدمغةً في وعاء. لذا، فإن الافتراض بإمكانية وجود عالم تكون فيه **جميع** الكائنات ذات الحسّ هي أدمغة في وعاء، يفترض، منذ البداية، نظرة العين الإلهية للصدق، أو الأصوب، يفترض عدم وجود نظرة عين إلهية للصدق - حيث يكون الصدق مستقلاً عن المراقبين، كلياً.

ومن جهة أخرى، يبدو الأمر، بالنسبة إلى الفيلسوف الخارجي مختلفاً، فالفرضية التي تقول، إننا جميعاً أدمغة في وعاء، لا يمكن رفضها بتلك البساطة. لأن صدق نظرية ليس في ملائمتها العالَم، كما يبدو العالَم لمراقب أو لمراقبين (فالصدق ليس "بذي علاقة"، بهذا المعنى)، وإنما يكون صدق النظرية في مطابقتها العالم كما هو، في ذاته. والمسألة التي أضعها أمام الفيلسوف الخارجي هي أن علاقة المطابقة ذاتها، التي يعتمد عليها الصدق والمرجع (بحسب نظرته) لا يمكن أن تكون متاحةً له إذا كان دماغاً في وعاء. لذا، إذا **كنا** أدمغة في وعاء، فإننا لا نستطيع **التفكير** أننا كذلك، إلا بمعنى محصور بين قوسين (نحن أدمغة في وعاء)، وليس لهذا التفكير شروط خاصة بالمرجع تجعله **صادقاً**. لذا، نقول، بعد كل شيء، إنه من غير الممكن أن نكون أدمغة في وعاء.

لنتصوّر أننا افترضنا "نظرية سحرية خاصة بالمرجع". مثلاً، قد نفترض وجود أشعة خفيّة - لنسمِّها "أشعة عقلية"[1] - تربط الكلمات والعلامات الفكرية بمراجعها. حالتئذٍ، لا تكون هناك مشكلة.

---

(1) تعبير "أشعة عقلية" (Noetic Rays) اقترحه لي زيماش (Zemach).

فيستطيع الدماغ الموجود في وعاء أن يفكر **بالمفردات**، "أنا دماغ في وعاء"، وعندما يفعل، فإن "وعاء" تماثل تماماً (بعَونٍ من الأشعة العقلية) أوعية خارجية، و"في" تماثل تماماً (بعونٍ من الأشعة العقلية) علاقة المحتوى المكاني الواقعي. غير أن الواضح هو أنه لا يمكن الدفاع عن مثل هذه النظرة. فلا وجود لفيلسوف في الوقت الحاضر يرغب باعتناق مثل هذه النظرة. والسبب ماثل في أن الفيلسوف **الواقعي** الحديث يودّ أن يكون لديه نظرية مماثلة خاصة بالصدق **من غير** الاعتقاد بوجود "أشعة عقلية" (أو، الاعتقاد بأشياء ذات تحديد ذاتي[2] ـ أشياء تماثل مماثلةً جوهريةً مفردة واحدة أو علامة فكرية واحدة، وليس إلآّها) ومَثَل الدماغ في الوعاء هو مَثَلٌ ملغزٌ له. المسألة، كما رأينا، هي هذه: هناك تلك الأشياء الموجودة هناك. وهنا يوجد العقل/ الدماغ يقوم بتفكيره/ حسابه. فكيف تدخل رموز المفكر (أو رموز عقله/ دماغه) في مماثلة فريدة مع الأشياء ومجموعات الأشياء الموجودة هناك؟

الجواب الشائع عند الفلاسفة الخارجيين اليوم، يتمثَّل في القول، إنه لا يوجد علامة مماثلة، **بالضرورة**، مع مجموعة واحدة من الأشياء وليس مع أخرى، فإن روابط السياق بين العلامات والأشياء الخارجية (وبخاصة، روابط السببيّة) تمكِّن الإنسان من شرح طبيعة المرجع. غير أن هذا لا ينجح. فعلى سبيل المثال، إن السبب السائد لمعتقداتي الخاصة بالإلكترونات هو **الكتب المدرسية** المختلفة. غير أن حدوث المفردة "إلكترون" التي أنتجها لا **يشير** إلى كتب مدرسية، بالرغم من علاقتها القوية بالكتب المدرسية بذلك

---

(2) التعبير "شيء ذو تحديد ذاتي" مأخوذ من كتاب *Substance and Sameness* لمؤلفه دايفد ويغنز (David Wiggins) الصادر عن Blackwell, 1980.

المعنى. فالأشياء التي تكون السبب السائد لمعتقداتي باحتوائها على علامة معينة، قد لا تكون مراجع لتلك العلامة.

سيردّ الفيلسوف الخارجي الآن بالقول، إن المفردة "إلكترون" لا رابطة لها مع الكتب المدرسية عبر سلسلة سببيّة **من النوع الملائم**. (غير أن السؤال هو: كيف يمكن أن يكون لنا مقاصد تحدد أي سلاسل سببية هي "**من النمط الملائم**" ما لم نكن قادرين على الإشارة إلى المرجع، **سلفاً**؟).

يبدو الموقف لي، بوصفي ذاتياً، مختلفاً تماماً. ففي النظرة الذاتية أيضاً، لا تماثل العلامات مماثلةً ذاتيةً الأشياء بمعزلٍ عن كيفية توظيف تلك العلامات ولمن. غير أنه يمكن للعلامة الموظَّفة، بطريقة معينة، من قِبَل أفراد مجتمع معين ممن يستعملونها، أن تماثل أشياء معينة **داخل النظام الفكري لأولئك المستعملين**.

فـ "الأشياء" لا توجد بمعزل عن الأنظمة الفكرية. فنحن نفكك العالم إلى أشياء عندما ندخل نظاماً وصفياً واحداً أو آخر. وبما أن الأشياء والعلامات هي ذاتية نسبة إلى نظام الوصف، فإنه يمكن القول أي شيء يماثل أي شيء.

والحق يُقال، إنه لأمرٌ تافه الإفادة عما يشير إليه أي حد داخل اللغة التي ينتمي إليها، من طريق استعماله الحد. فإلام يشير الحد "أرنب"؟ لماذا هذا السؤال، الجواب، طبعاً، هو أنه يشير إلى الأرانب! وإلام يشير الحد "ما بعد أرضي"؟ يشير إلى موجودات ما خارج الكرة الأرضية (هذا، إذا وجدت). ولا شك في أن الفيلسوف ذا النظرة الخارجية يوافق على أن صدق الحد "أرنب" هو فئة الأرانب، وماصدق الحد "ما بعد أرضي" هو فئة ما بعد الأرضيين. غير أنه لا يعتبر أن مثل هذه القضايا تخبرنا شيئاً **عما هو** المرجع.

فبالنسبة إليه، اكتشاف ما **يكون** المرجع، أي ما هي **طبيعة** "المماثلة" بين الحدود والأشياء، مسألة ملحّة. (و**كيف** هي ملحّة، مسألة رأيناها في الفصل السابق). وبالنسبة إليّ لا يوجد ما يمكن أن يُقال عما هو المرجع داخل نظام فكري سوى تلك الأقوال التي هي من قبيل تحصيل الحاصل. وفكرة أن الرابطة السببيّة ضرورية مرفوضة بالحقيقة المفيدة أن الحد "ما بعد أرضي" يشير إلى من هم خارج الأرض، سواء أكان لنا تفاعل سببي مع أي من الذين هم خارج الأرض أم لم يكن! وسوف يردّ الفيلسوف ذو النظرة الخارجية بالقول، أنه يمكننا أن نشير إلى من هم خارج الكرة الأرضية حتى ولو لم نتفاعل مع أيٍّ منهم البتّة (بحسب معرفتي)، وذلك، لأننا تفاعلنا مع **أرضيين**، وخَبِرنا أمثلةً عن علاقة "ليست مثل العلاقة مع الكوكب ذاته"، وأمثلة من صفة "الكائن الذكي". ويمكننا أن نعرِّف من هو خارج الأرض بأنه "كائن ذكي" ليس من الكوكب نفسه مثل الأرضيين. وأيضاً هو "ليس من المكان نفسه" و"الكواكب" (وهو ما يمكن زيادة تحليله). وهكذا، يتخلّى الفيلسوف الخارجي عن الشرط القاضي بأن يكون عندنا رابطة "حقيقية" ما (مثلاً، رابطة سببية) **مع كل شيء** يمكننا الإشارة إليه، وما يتطلبه فقط، هو أن تشير الحدود الأساسية إلى أنواع من الأشياء (والعلاقات)، لنا بها رابطة حقيقة ما. ويقول، إنه باستعمال الحدود الأساسية في تراكيب معقدة، يمكننا، عندئذٍ، من إنشاء تعابير وصفية تشير إلى أنواع من الأشياء لا رابطة حقيقية لنا بها، وقد لا تكون موجودة (مثلاً، من هم خارج الأرض).

الحقيقة أن لا بدّ من أن يكون قد لاحظ بإزاء حد بسيط، مثل "حصان" أو "أرنب" أن الماصَدَق يحتوي على أشياء كثيرة لم نرتبط بها ارتباطاً سببياً (مثلاً، الخيول والأرانب في **المستقبل**، أو

الخيول والأرانب التي لم تتفاعل أبداً مع أي إنسان). فنحن، عندما نستعمل الحد "حصان" لا نشير، فقط، إلى الخيول التي لنا بها رابطة حقيقية، بل إلى جميع الأشياء الأخرى **من ذات النوع** أيضاً.

وعلينا أن نلاحظ، في هذه النقطة، أن عبارة "من ذات النوع" لا معنى لها منفك عن النظام التصنيفي الذي يذكر الصفات التي تحسب صفات مماثلة والصفات التي لا تحسب كذلك. وعلى كل حال نقول، إنه، من **بعض** النواحي، أيُّ شيء هو "من ذات النوع" مثل أي شيء آخر. هذه القصة المعقَّدة كلها الخاصة بكيف نشير إلى بعض الأشياء بفضل ارتباطها بنا "بسلاسل سببية من النوع الملائم"، وإلى أشياء أخرى "بواسطة الوصف"، ليست بالقصة الكاذبة أو العقيمة. فالذي يجعل الخيول التي لم أتفاعل معها "من ذات النوع" كالخيول التي **قد** تفاعلت معها هو الحقيقة المفيدة أن الخيول الأولى والخيول الثانية هي **خيول**. ونقول، من جديد، إن صياغة الفيلسوف الميتافيزيقي الواقعي للمسألة يجعلها تبدو كما لو أن جميع هذه الأشياء موجودة بذاتها، وبعد ذلك أقوم بعملية اقتناص بحبل ذي أنشوطة لعدد قليل من هذه الأشياء (أعني الخيول التي لي بها ارتباط "واقعي" عبر "سلسلة سببيّة من النوع الملائم")، وبعد ذلك، تكون لديّ مسألة جعل حديّ ("حصان") يطلق على الخيول التي لم أتمكن من اقتناصها، وليس على الخيول التي اقتنصتها فقط، لأن تلك الخيول هي أبعد في المكان والزمان مما يمكن من أن تطال. و"حلّ" هذه المسألة الزائفة، الذي اعتبره - "الحل" الميتافيزيقي الواقعي - يكون بالقول، أن الحد ينطبق بصورة **أوتوماتيكية** على الأشياء **من النوع ذاته** - من النوع ذاته **بذاتها**-، وليس على الأشياء التي اقتنصتها، فقط. غير أن النتيجة تكون أن العالم، في نهاية المطاف، قد اعتُبِر محتوياً على أشياء

ذات تحديد ذاتي، إذ هذا هو ما يعنيه القول أن **العالم**، لا المفكرين، هو الذي يصنف الأشياء في أنواع.

أودّ أن أقول، إن العالم، بمعنى من المعاني، يتألف **فعلياً** من "أشياء ذات تحديد ذاتي"، لكن ليس بالمعنى المتاح للفيلسوف ذي النظرة الخارجية. وكما قلت، إذا كانت "الأشياء" ذاتها هي مصنوعة كما هي مكتشفة، أي هي منتوجات إبداعنا الفكري كما هي العامل "الموضوعي" في التجربة، العامل المستقل عن إرادتنا، فلا شك، عندئذٍ، في أن الأشياء تنتمي، جوهرياً، إلى ألقاب معينة، لأن تلك الألقاب هي الأدوات التي نستعملها قبل كل شيء لإنشاء ترجمة للعالم الذي توجد فيه تلك الأشياء. غير أن هذا النوع من "الشيء ذي التحديد الذاتي" ليس بمستقل عن العقل، ولكن الفيلسوف ذا النظرة الخارجية يريدنا أن نفكر بأن العالم مؤلف من أشياء هي، **في الوقت الواحد وفي الوقت ذاته**، مستقلة عن العقل وهي ذات تحديد ذاتي، وهذا ما لا يستطيع الإنسان أن يفعله.

المذهب الذاتي والنسبيّة

يقال ليس المذهب الذاتي بمذهب نسبي: "أي شيء جائز". فنفيه أن يكون معنى للسؤال، عما إذا كانت تصوراتنا "تشبه" شيئاً غير ملوّث بتفكيرنا هو شيء واحد، لكن الاعتقاد بأن كل نظام فكري هو مثل كل نظام فكري هو شيء آخر. وإذا اعتقد أي إنسان بذلك، وإذا كان البشر من الحماقة ما يكفي بأن يختاروا نظاماً فكرياً يقول لهم إنهم يستطيعون الطيران، وتطبيق ذلك بالقفز من النافذة، فإنهم سوف يرون، حالاً، إذا كان من حظهم البقاء على قيد الحياة مقدار الضعف في النظرة الثانية. فالمذهب الذاتي لا ينكر وجود **معلومات واردة** للمعرفة من التجربة، فالمعرفة ليست بالقصة

التي لا تقييدات لها سوى الاتّساق المنطقي **الذاتي**، لكنه ينكر وجود مدخلات **لا تكون هي ذاتها، وبمقدار ما، مشكّلة بتصوراتنا**، وبالمفردات التي نستخدمها لنقلها ووصفها، أو أي معلومات واردة **لا تسمح إلا بوصف واحد، مستقل عن جميع الخيارات الفكرية جميعها**. وحتى وصفنا لإحساساتنا الحبيبة الغالية عند أجيال من الفلاسفة الإبستيمولوجيين، كمنطلق للمعرفة، هو متأثر تأثراً قوياً (مثل الإحساسات نفسها) بحشدٍ من الخيارات الفكرية. فالمعلومات الواردة ذاتها التي تُشاد عليها معرفتنا ملوّثة تلّوثاً فكرياً، لكن الواردات الملوَّثة أفضل من لا شيء. فإذا كانت الواردات الملوَّثة هي كل ما نملك، يظل كل ما نملك شيئاً ذا قيمة.

ما يجعل من قضية، أو نظام من القضايا، ـ نظرية أو نظاماً فكرياً ـ مقبولاً عقلياً بمعظمه، هو اتّساقه المنطقي وملاءمته، ونعني، اتّساق المعتقدات "النظرية" أو المعتقدات القليلة العلاقة بالتجربة، واحدها مع الآخر ومع المعتقدات التجريبية، وأيضاً اتّساق المعتقدات التجريبية مع المعتقدات النظرية. ومفاهيمنا للاتّساق والمقبولية ممزوجة مزجاً عميقاً بالبسيكولوجيا التي لنا، وذلك استناداً إلى النظرة التي سوف أطوِّرها. فهي تعتمد على البيولوجيا التي لنا وعلى ثقافتنا، وهي ليست "بريئة من القيمة"، بأي حال. غير أنها **هي** مفاهيمنا، وهي مفاهيم لشيء حقيقي. وهي تعرِّف نوعاً من الموضوعية، **الموضوعية التي تخصنا**، حتى ولو لم تكن الموضوعية الميتافيزيقية التي لنظرة العين الإلهية. فالموضوعية والعقلانية هما ما لدينا، ونقول ذلك بكلام إنساني، هما أفضل من لا شيء.

إن رفض فكرة وجود منظور "خارجي" متَّسق، أي النظرية الصادقة "في ذاتها"، بمعزلٍ عن جميع المراقبين الممكنين، لا يعني

مطابقة الصدق مع المقبولية العقلية. فالصدق لا يمكن أن يكون، هكذا وببساطة، مقبولية عقلية لسبب جوهري، إذ يفترض أن يكون الصدق صفةً للقضية لا تضيع، بينما يمكن للتبرير أن يُفقد. فالقضية: "الأرض منبسطة" كانت مقبولة عقلياً منذ 3000 عام، لكنها ليست بمقبولة عقلياً اليوم. ومع ذلك، من الخطأ القول، إن القضية "الأرض منبسطة" كانت **صادقة** منذ 3000 عام، لأن ذلك معناه أن الأرض غيّرت شكلها. والواقع هو أن المقبولية العقلية زمنية ونسبية للشخص. يُضاف إلى ذلك أن المقبولية العقلية مسألة درجات، فأحياناً يوصف الصدق بأنه مسألة تختص بالدرجة (مثلاً، نقول أحياناً: **"الأرض كرة" قضية صادقة من الوجهة التقريبية)**، لكن "الدرجة"، هنا، تصف صوابية القضية، لا درجة مقبوليتها أو تبريرها.

وفي رأيي، إن ما يُبيّنه هذا هو أن الصدق هو **إضفاء شكل مثالي** للمقبولية العقلية، ولا يفيد القول، أن وجهة النظر الخارجية صائبة. فنحن نتكلم كما لو أنه يوجد حالات مثالية إبستيمولوجية، ونصف القضية بأنها "صادقة" إذا أمكن تبريرها في ضوء مثل تلك الحالات. ولا شك في أن "الحالات المثالية الإبستيمولوجية" تشبه "السطوح المستوية عديمة الاحتكاك": ونحن عاجزون عن الحصول على حالات مثالية إبستيمولوجية، أو حتى أن نكون على يقين مطلق من أننا قريبون منها قرباً كافياً. والسطوح المستوية لا يمكن الحصول عليها أيضاً، ومع ذلك، نتكلم عن سطوح مستوية عديمة الاحتكاك ولها "نفع"، لأننا نستطيع أن نقاربها لدرجة عالية جداً من المقاربة.

قد يبدو توضيح الصدق بمفردات التبرير في ضوء حالات مثالية أنه توضيح فكرة واضحة بمفردات فكرة غامضة. غير أن الحد "صادق" ليس بذلك الوضوح عندما نبتعد عن الأمثلة الداعمة، مثل

"الثلج أبيض". وفي أي حال، أنا لا أحاول أن أقدِّم **تعريفاً** صورياً للصدق، بل أسعى إلى تقديم توضيح عامّي للفكرة.

لنضع التشبيه بالسطوح المستوية عديمة الاحتكاك جانباً، فتكون الفكرتان الرئيستان للنظرية التي تضفي مثالية على الصدق هما: (1) الصدق مستقل عن التبرير المكاني والزماني، لكنه ليس بمستقل عن **كل** تبرير. فالزعم بأن قضية صادقة هو الزعم بإمكانية تبريرها. (2) يتوقع أن يكون الصدق مستقراً أو "متجمعاً"، فإذا أمكن "تبرير" القضية ونفيها، فلا معنى للتفكير بأن القضية **لها** قيمة صدق، حتى ولو كانت الأحوال مثالية بقدر ما يأمل الإنسان في جعلها كذلك.

نظرية "الشَّبه"(*)

لا شك في أن النظرية التي تقول، إن الصدق هو المماثلة(**) هي نظرية طبيعية. فقبل الفيلسوف كَنْت، يستحيل أن نجد **أي** فيلسوف **ليس** له نظرية مماثلة عن الصدق.

وحديثاً، أنشأ مايكل دَمِتْ[3] (Michael Dummett) تمييزاً بين النظرات **غير الواقعية** (أي تلك التي أدعوها "ذاتية") والنظرات **الاختزالية** بغية أن يبيّن أنه يمكن للفلاسفة الاختزاليين أن يكونوا

(*) الشبه ترجمتنا لكلمة Similitude.

(**) المماثلة ترجمتنا لكلمة Correspondence وهذه أقرب إلى معنى المطابقة.

(3) آراء دَمِتْ معروضة في المقال: Hilary Putnam: "What is a Theory of Meaning I, II," in: *Truth and Other Enigmas* (Harvard: Harvard University Press, 1980),

وكتابه الوشيك الصدور *William James Lectures* (وهو عبارة عن محاضرات ألقيت في جامعة هارفرد (Harvard) في عام 1976) يطور تلك الآراء بتفصيل أوسع.

واقعيين ميتافيزيقيين، أي ينتمون إلى نظرية المماثلة الخاصة بالصدق. فالمذهب الاختزالي، بالنسبة إلى صنف من القضايا، (مثلاً، القضايا الخاصة بالحوادث العقلية) هو النظرة المفيدة أن القضايا، في ذلك الصنف، "تصير صادقة" من طريق وقائع تقع خارج ذلك الصنف. فعلى سبيل المثال، الوقائع المتعلقة بالسلوك هي التي تجعل القضايا المتعلقة بالحوادث العقلية "صادقة" طبقاً لنوع واحد من مذهب الاختزال. وهناك مثلٌ آخر، هو نظرة الأسقف باركلي (Bishop Berkeley) التي تفيد أن كل ما هو "موجود، حقيقةً"، هو عقول وإحساساتها **اختزالية**، وذلك لأنها ترى أن القضايا المتعلقة بالطاولات والكراسي و"أشياء مادية" عادية أخرى، تُجعَل صادقةً عبر وقائع خاصة بالإحساسات.

إذا كانت هناك نظرة هي اختزالية بالنسبة إلى قضايا من نوع معين، لكنها **تؤكّد** على نظرية المماثلة الخاصة بالصدق بالنسبة إلى قضايا من الصنف **المختزِل**، عندئذٍ، تكون تلك النظرة واقعية متيافيزيقية في أساسها. والنظرة اللاواقعية هي لاواقعية باستمرار.

الخطأ الذي يُرتكب، غالباً، يَمْثُلُ في اعتبار الفلاسفة الاختزاليين لاواقعيين، لكن دَمِتْ كان مصيباً، فقد كان خلافهم مع الفلاسفة الآخرين حول **ما الموجود حقيقة**، وليس حول مفهوم الصدق. فإذا تجنبنا هذا الخطأ، عندئذٍ، سيكون الرأي الذي عرضته والمفيد أن من المستحيل أن نجد فيلسوفاً قبل كَنْت لم يكن واقعياً ميتافيزيقياً، في الأقل بالنسبة إلى ما اعتبره قضايا أساسية أو غير قابلة للاختزال أو التحويل، أقول، عندئذٍ، سيكون رأيي المشار إليه مقبولاً.

كانت أقدم صورة لنظرية المماثلة الخاصة بالصدق، والتي دامت لنحو ألفَي سنة، تلك التي نَسبها الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون

الوسطى إلى أرسطو. هل كان أرسطو معتقداً بها، مسألةٌ أنا لست متأكداً من صحتها، لكن لغته توحي بها. وسوف أدعوها **نظرية المماثلة الخاصة بالمرجع**، لأنها تقول، إن العلاقة بين أشكال التمثيل في عقولنا والأشياء الخارجية التي تشير إليها هي علاقة **تماثل**، وبالمعنى الحرفي.

وقد وظّفت النظرية، مثل النظريات الحديثة، فكرة التمثيل العقلي. وقد دعا أرسطو هذا التمثيل، أي صورة الشيء الخارجي في العقل، فانتازم(*) والعلاقة بين الفانتازم والشيء الخارجي التي بفضلها تمثل الفانتازم الشيء الخارجي للعقل هي (بناء على أرسطو) أن الفانتازم **تتشارك بصورة** مع الشيء الخارجي. وبما أن الفانتازم والشيء الخارجي متشابهان (أي يشتركان بالصورة)، فإن كون صورة الفانتازم متاحة للعقل، تكون **صورة** الشيء الخارجي ذاتها متاحةً له مباشرة[4].

ويقول أرسطو نفسه، إن الفانتازم لا تشارك الشيء بصفات مثل الإحمرار (أي أن **الإحمرار** في عقولنا ليس، حرفياً، هو الصفة ذاتها كالإحمرار في الشيء)، والذي يمكن إدراكه بحاسة واحدة، لكنها تشارك بصفات، مثل **الطول** أو **الشكل**، التي يمكن إدراكها بأكثر من حاسة واحدة (وهي "المحسوسات المشتركة" المقابلة "للمحسوسات المفردة").

بدأت نظرية المماثلة تضيق في القرن السابع عشر مثلما ضيّقها أرسطو. وهكذا، نجد الفيلسوفين لوك وديكارت يرّيان أنه في حالة

(*) تعني الصورة الذهنية عن شكل واقعي.

(4) انظر: Aristotle, *De Anima* ([n. p.]: [n. pb.], [n.d.]), Book III, ch. 7 and 8.

الصفة "الثانوية"، مثل اللون والبنية، سيكون من غير المعقول أن تكون صفة الصورة العقلية هي، وبمعنى حرفيّ، الصفة ذاتها التي للشيء الفيزيائي. ولوك كان ذرّياً، أي كان من المنافحين عن النظرية الذرّية المتعلقة بالمادة، وكان مثل عالم الفيزياء الحديث، إذ تصوّر أن ما يقابل الإحمرار الحسي الموجود في صورتي عن قطعة القماش الحمراء، ليس صفة بسيطة من صفات القماش، وإنما هو صفة تنظيمية معقّدة جداً، أو "قوة"، أي، قوة خلق إحساسات من هذا النوع الخاص (إحساسات تعرض "أحمر ذاتي"، بلغة الفيزياء البسيكولوجية). ولهذه القوة، بدورها، شرح لم نعرفه في زمن لوك، وهو يَمْثُلُ في البنية المايكرويّة لقطعة القماش، التي تجعلها تمتص وتعكس الضوء ذا أمواج الطول المختلفة. (وقد سبق أن قدّم نيوتن هذا **النوع** من الشرح). وإذا قلنا إن الحيازة على مثل تلك البنية المايكرويّة هو "الإحمرار" في مَثَل قطعة القماش، فالنتيجة الواضحة هي أنه، مهما كانت طبيعة الأحمر الذاتي، فإن الحادث في عقلي (أو حتى في دماغي) الذي يقع عندما يكون عندي إحساس بالأحمر الذاتي، **لا** يشتمل على أي شيء في عقلي (أو في دماغي) "هو أحمر". فصفات الشيء الفيزيائي التي تجعله مثلاً للأحمر الفيزيائي، وصفات الحادث العقلي التي تجعله مثلاً للأحمر الذاتي، مختلفة تماماً. فقطعة القماش الحمراء والصورة البَعْدية الحمراء ليستا متشابهتين حرفياً، فهما لا تشتركان بصورة. لقد أراد لوك أن يحتفظ بنظرية المماثلة الخاصة بالمرجع في مجال الصفات (من قبيل الشكل، والحركة، والوضع) التي أوصلته فلسفته الذرّية إلى اعتبارها صفات أساسية، وغير قابلة للاختزال والتحويل. (والواقع، هو أن بعض الباحثين في فلسفة لوك اليوم، يفنّدون ذلك، لكن لوك لم يقلْ بوجود "مماثلة" بين الفكرة والشيء في حالة الصفات الأوليّة، وأنه "لا شبه" موجود بين فكرة أحمر أو **دافئ** والإحمراء والدفء في

الشيء[5]. وقراءة لوك التي كنت أصفها هي القراءة العامة عند معاصريه وعند قرّاء القرن الثامن عشر أيضاً).

أثر باركلي القوي

اكتشف باركلي (Berkeley) نتيجة غير مرحَّب بها من نتائج نظرية المماثلة الخاصة بالمرجع: فهي تتضمن القول بعدم وجود شيء إلا الموجودات العقلية ("أرواح وأفكارها"، أي، العقول وإحساساتها). وبصورة عامة نقول، إنه لم يحصل تقدير لحقيقة أن المقدِّمة التي انطلق منها باركلي ـ نظرية المماثلة ـ لم تكن مما تعلّمه من لوك (أو استخلصه من لوك)، بل كانت نظرية المرجع المقبولة قبل زمنه، ولمئة من السنين بعد ذلك، لكننا الآن ذكرنا مقدار الاحترام الذي كان لتلك النظرية.

كانت حجة باركلي بسيطة جداً. فقد أفادت أن الحجة الفلسفية المألوفة ضد نظرية المماثلة في حالة الصفات الثانوية هي حجة صحيحة (أي الحجة المنطلقة من نسبية الإدراك الحسي)، لكنها قالت الشيء ذاته في حالة الصفات الأولية. فطول الشيء، وشكله، وحركته، جميعها يدرك حسياً إدراكات مختلفة من قِبَل مدركين مختلفين، ومن قِبَل المدرك ذاته في مناسبات مختلفة. فالسؤال عما إذا كان للطاولة الطول نفسه الذي **لصورتي** عنها، أو الطول نفسه الذي **لصورتك** عنها، هو سؤال سخيف ومضحك. فإذا كان طول الطاولة ثلاثة أقدام، وكنت أراها بشكل واضح، فهل يكون عندي **صورة عقلية** طولها ثلاثة أقدام؟ فطرح السؤال معناه الحصول على

---

(5) انظر: John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* ([n. p.]: [n. pb.], [n.d.]), Book II, ch. VIII.

خلّوه من المعنى. فالصور العقلية ليس لها طول **فيزيائي**. فهي لا يمكن أن تقارن بأنظمة القياس المعيارية في باريس. فلا بدّ من أن يكون الطول الفيزيائي والطول الذاتي مختلفين مثل الإحمرار الفيزيائي والإحمرار الذاتي.

ولصياغة النتيجة التي توصّل إليها باركلي بطريقة أخرى، نقول: **لا شيء يمكن أن يشبه إحساساً أو صورة سوى إحساس آخر أو صورة أخرى**. استناداً إلى ما قيل، واستناداً إلى الافتراض (غير المشكوك به) المفيد أن آليّة المرجع هي الشَّبه بين "أفكارنا" (أي صورنا أو "فانتازماتنا") وما نمثِّله، فإن النتيجة التي تتبع حالاً، هي في القول، إنه لا وجود "لفكرة" (صورة عقلية) تستطيع أن تمثِّل إلى أي شيء أو أن تحيل إلى أي شيء إلا إلى صورة أخرى أو إحساس آخر. فلا يمكن التفكير إلا بالأشياء الظاهرية، وتصورها، والإشارة إليها. وإذا لم تستطع التفكير بشيء، فلا يمكنك التفكير بأنه موجود. وما لم نعتبر الكلام على الأشياء المادية بأنه كلام عن الترتيبات في إحساساتنا مشتق، فإنه سيكون غامضاً ولا يمكن فهمه بالكلية.

كان الميل في زمن باركلي، لاعتباره، رغم ذكائه، منحرفاً عقلياً لدرجة الفضيحة، راجعاً إلى عدم قبول نتيجته المفيدة أن المادة لا توجد، في الواقع (إلا كإنشاءٍ من إنشاءات الإحساسات)، ولم يكن مردّ ذلك الميل أي شيء غريب يتعلق بمقدماته. غير أن الحقيقة التي تفيد أن المرء يمكنه أن يشتق مثل تلك النتيجة غير المقبولة من نظرية المماثلة، ولَّدت أزمةً في الفلسفة. فالفلاسفة الذين لم يرغبوا في اتّباع باركلي في المثالية الذاتية، صار عليهم أن يخرجوا بشرح مختلف للمرجع.

شرح كَنْت للمعرفة وللصدق

أريد أن أقول، إنه، بالرغم من أن الفيلسوف كَنْت لم يصف أبداً ما كان يفعل بأنه نظرة ذاتية، فإن أفضل قراءة لكَنْت تكون بالقول أنه اقترح، ولأول مرة، ما كنت قد دعوته النظرة "الذاتية" أو "الواقعية الذاتية" الخاصة بالصدق.

من البداية نقول، إن الواضح هو أن كَنْت بحسب المثالية الذاتية عند باركلي فلسفة غير مقبولة (وقد ذكر هذا بوضوح)، كما أنه اعتبر الواقعية السببيّة ـ النظرة المفيدة، أننا لا ندرك حسياً وبشكل مباشر سوى الإحساسات، وأننا نستدلّ على الأشياء المادية عبر نوع ما من الاستدلال المشكوك به، مذهباً مرفوضاً أيضاً. كما قال كَنْت، إن النظرة التي تعتبر القول بأنه يوجد طاولة أمامي، وأنا أكتب هذه الصفحات ليس إلا فرضية ملتبسة، هي نظرة بمثابة "الفضيحة".

ثانياً، أنا أفترض أن كَنْت رأى بوضوح كيف تتحرك حجة باركلي: فقد رأى أنها تعتمد على نظرية المماثلة الخاصة بالمرجع، وأن رفض حجة باركلي يتطلَّب رفض تلك النظرية. وهنا، أنا أعزو لكَنْت نظرةً لم يعبِّر عنها كَنْت بتلك المفردات (والحق يُقال، إن الكلام على "المرجع" كعلاقة بين العلامات العقلية وما تمثِّل هو كلام حديث جداً، بالرغم من أن مسألة العلاقة بين العلامات العقلية وما تمثِّل هي قديمة جداً). غير أننا سوف نرى أن ما **فعله** كَنْت كان له، وبالضبط، النتيجة التي تفيد التخلّي عن نظرية المماثلة الخاصة بالمرجع. لنقترح، الآن، طريقة لقراءة كَنْت قد تكون مساعِدة، بالرغم من أنها ليست إلا مقاربة أولى للتأويل الصحيح. لنفكرْ بأن كَنْت قَبِلَ بوجهة نظر باركلي المفيدة أن الحجة المنطلقة من نسبية الإدراك الحسي تنطبق على الصفات "الأولية" كما تنطبق على الصفات الثانوية، لكن باستجابة مختلفة عن استجابة باركلي. ولنتذكّر

أن استجابة باركلي تمثَّلت في التخلّي عن التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، والاستناد إلى ما كان يرغب لوك بدعوته الصفات "البسيطة" للإحساس باعتبارها الموجودات الأساسية التي يمكن أن نشير إليها. ولنتذكَّر أن تعامل لوك مع الصفات الثانوية تمثَّل في القول، أنه لا يمكن إدراكها حسياً (كصفات للشيء الفيزيائي) إلا كقوى، وكصفات ـ كطبيعة غير محددة ـ تمكِّن الشيء من التأثير **فينا**، بطريقة معينة، فالقول إن شيئاً هو أحمر أو دافئ أو ذو فروٍ هو القول، إنه كذا وكذا **بالنسبة إلينا**، وليس كيف هو، من وجهة نظر عين إلهية.

وإني أقترح (كمقاربة أولية) أن يكون السبيل لقراءة كَنْت هو في القول، إن ما قاله لوك عن الصفات الأولية يصدق على **جميع** الصفات ـ على الصفات البسيطة، والأولية، والثانوية، سواء بسواء (والواقع هو أنه لا تمييز بينها)[6].

ما النتيجة التي تتبع القول، إن الصفات كلها ثانوية؟ ما يتبع

---

(6) يقدِّم كَنْت خلاصةً لوجهة نظره بهذه الطريقة، بالضبط، في **المقدِّمة** (*Prolegomena*): "قبل لوك (Locke) بزمن طويل، ولكن المؤكد منذ كان هو، كان الافتراض العام والمسلَّم به من دون اعتراض، هو وجود أشياء خارجية واقعية يمكن أن يُقال، إن الكثير من صفاتها تنتمي إليها، وليس للأشياء في ذاتها، وإنما لمظاهرها، وليس لها وجود حقيقي خارج تمثيلنا. فالحرارة، واللون، والمذاق، مثلاً، هي من هذا النوع. الآن، إذا توسّعت، لأسباب وجيهة، واعتبرت الصفات الباقية، مجرد مظاهر للأجسام أيضاً، وهي التي تُدعى صفات أوليّة - مثل الامتداد، والموضع، والمكان، بصورة عامة، بكل ما ينتمي إليه (أعني عدم إمكانية الاختراق أو المادية، والشكل... إلخ) - فليس هناك من يستطيع أن يورد سبباً لعدم مقبوليتها. وكما أن الإنسان الذي يقول، إن الألوان ليست صفات للشيء في ذاته، وإنما هي تكيفات حاسة البصر يجب ألا يُدعى مثالياً، كذلك لا تدعى أطروحتي مثالية لمجرد، أنني أجد، زيادة على ذلك، أن جميع الصفات التي تؤلف حَدْس الجسم تنتمي إلى مظهره، فقط".

منطقياً هو القول، إن **كل شيء** نقوله عن الشيء هو من الشكل الآتي: إنه من النوع الذي يؤثر **فينا** بطريقة كذا ـ و ـ كذا. فلا شيء مما نقول عن أي شيء يصف السيئ كما هو "في ذاته"، بمعزلٍ عن أثره فينا، أي، في كائنات لها طبائعنا العقلية وتركيباتنا البيولوجية. ويتبع أيضاً القول، إننا لا نستطيع أن نفترض وجود أي مماثلة ("شَبَه" بلغة لوك الإنجليزية) بين فكرتنا عن الشيء وأي واقع مستقل عن العقل قد يكون مسؤولاً عن خبرتنا في هذا الشيء. فأفكارنا عن الأشياء ليست **نسخاً** عن الأشياء المستقلة عن العقل؟

ذلك كان وصف كَنْت للوضع. فهو لم يشك بوجود **بعض** الواقع المستقل عن العقل، فقد اعتبر ذلك من مسلّمات العقل. وهو يشير إلى عناصر هذا الواقع المستقل عن العقل، بمفردات مختلفة، مثل: الشيء ـ في ـ ذاته (Ding an Sich)، والأشياء في ذاتها (Noumena)، وبشكل جمعي، العالم في ذاته (The Noumenal World). غير أننا لا نستطيع أن نشكل مفهوماً حقيقياً عن هذه الأشياء في ذاتها، وفكرة العالم في ذاته، نفسها، هي نوع من حد للفكر (Grenz-Begriff)، وليست بالتصوّر الواضح. أما اليوم، فإن فكرة العالم في ذاته تعتبر عنصراً ميتافيزيقياً غير ضروري، في فكر كَنْت. (غير أن كَنْت قد يكون محقاً: فربما لم نعدْ نستطيع التفكير بوجود "أساس" مستقل عن العقل، **وبشكل من الأشكال**، لخبرتنا، حتى لو أدت محاولات الكلام عنه إلى اللغو).

وفي الوقت ذاته نقول، إن الحديث عن أشياء "حسية تجريبية" عادية ليس حديثاً عن الأشياء ـ في ـ ذاتها، بل هو حديث عن الأشياء ـ نسبة ـ إلينا.

الفكرة البارعة، حقاً، هي أن كَنْت اعتبر جميع هذه الأفكار تنطبق على الإحساسات ("أشياء الحسّ الذاتي") وعلى الأشياء

الخارجية أيضاً. وقد يبدو هذا غريباً: ما المشكلة إن كانت فكرة ما مطابقة لإحساس أو لم تكن؟ غير أن كَنْت تابع لأمر عميق.

لنفترض أن لديّ إحساس E. ولنفترض أني **أصف** E، لنقلْ، بالقول "E إحساس بالأحمر". فإذا كانت "أحمر" تعني **مثل هذا** فقط، فعندئذٍ، يعني القول كله "E هو مثل هذا" (منتبهين لِـ E)، أي E **مثل** E ـ فليس هناك من حكم صادر.

من ناحية أخرى، إذا كانت "أحمر" **مصنفةً** حقيقية لفئات، أي إذا كنت أزعم هذا الإحساس E ينتمي للفئة **نفسها** كإحساسات أدعوها "حمراء" **في أوقات أخرى**، عندئذٍ، يتعدّى حكمي المعطى المباشر، إلى ما وراء "تلك المجردة"، ويحتوي على إشارة ضمنية إلى إحساسات أخرى، ليست لدي، في اللحظة الحالية، وإلى الزمن (الذي لا يعتبره كَنْت شيئاً ـ في ذاته، بل هو صورة بها تُنظّم "الأشياء ـ بالنسبة ـ إلينا")[7]. وما إذا كانت **الإحساسات بالأحمر** هي "حقيقة" متماثلة (في ذاتها) سؤال لا معنى له، وإذا بدت متماثلة (مثلاً، إذا **تذكرت** الإحساسات السابقة بأنها شبيهة بهذا الإحساس، كما يُتذكّر حينئذٍ)، فالنتيجة هي أنها إحساسات متماثلة ـ بالنسبة إليّ.

ولطالما قال كَنْت، وبمفردات مختلفة، إن الأشياء المدركة بالحس الداخلي **ليست** حقيقية ترانسندنتالياً (أي أشياء في ذاتها)، وأنها "مثالية ترانسندنتالياً" (أي أشياء- نسبة- إلينا)، وأنها لا تعرف

---

(7) أنا، هنا، كنت موظفاً مفارقة تاريخية، عن عمد، فوصفت نظرة كَنْت باعتماد مَثَلٍ مستمد من كتاب فيتغنشتاين: *Philosophical Investigations*. غير أن مَثَلَ فيتغنشتاين له جذور كَنْتية عميقة: فهيغل الذي كتب بعد كَنْت بقليل، وكان واعياً بعقيدة كَنْت، ذكر، بالضبط، أن أي حكم، حتى لو كان حكم انطباع حسي، لابدّ من أن يتعدّى ما هو "معطى" ليكون حكماً.

أكثر مما يعرف ما يُدعى الأشياء "الخارجية"، فهي مثلها. فالإحساسات التي أدعوها "حمراء" لا تقارن مباشرة بالأشياء في ذاتها لمعرفة إن كانت تحوز على الصفة في ذاتها أكثر مما تقارن الأشياء التي أدعوها "قطعاً من الذهب" مباشرة بالأشياء في ذاتها، لكي نعرف ما إن كان لها صفة في ذاتها، نفسها.

والسبب في كون القول، "إن جميع الصفات ثانوية" هو مجرد مقاربة أولية لنظرة كَنْت، هو هذا: القول أن "جميع الصفات ثانوية" (أي، **جميع الصفات هي قوى**) يفيد أن القول بأن الكرسي مصنوعة من خشب الصنوبر، أو أي شيء آخر، معناه نسبة قوة (الميل للظهور بأنها مصنوعة من خشب الصنوبر، بالنسبة إلينا) إلى شيء في ذاته، والقول، إن الكرسي بُنّية اللون معناه نسبة قوة مختلفة إلى الشيء في ذاته، **نفسه**، وهكذا. استناداً إلى هذه النظرة، هناك شيء في ذاته، واحدٌ، يماثل كل شيء، في ما يدعوه كَنْت "التمثيل"، شيء في ذاته واحد مماثل لكل شيء ـ بالنسبة ـ إلينا. غير أن كَنْت **نفى** ذلك، وبوضوح. وهنا الفكرة التي فيها يقول، إنه تخلّى عن نظرية المماثلة الخاصة بالصدق.

والواقع هو أن كَنْت لم يقل إنه تخلّى عن نظرية المماثلة الخاصة بالصدق. فعلى العكس، هو قال، إن الصدق هو "مماثلة الحكم للشيء الخاص به". غير أن هذا هو ما يدعوه كَنْت، "التعريف في ذاته للصدق". وإني أرى أن مماثلة هذا مع ما يعني الفيلسوف الميتافيزيقي الواقعي "بنظرية المماثلة الخاصة بالصدق" إن هو إلا خطأً فادحاً. ولكي نذكر ما إذا كان كَنْت عرف بما عنى الميتافيزيقي الواقعي "بنظرية المماثلة الخاصة بالصدق"، علينا أن ننظر في ما إذا كان عنده مفهوم واقعي لما دعاه "الشيء" في الحكم الحسي.

وفقاً لنظرة كَنْت، إن أي حكم على الأشياء الخارجية والذاتية (الأشياء الفيزيائية أو الموجودات العقلية) يفيد، أن العالم ـ في ـ ذاته، ككل هو من النوع الذي يمكن للكائن العقلي (الذي له طبيعتنا العقلية) أن يقيمه، استناداً إلى المعلومات المتاحة لكائنٍ له أعضاء حسّ مثلنا (نعني الكائن الذي له طبيعتنا الحسية). في هذا المعنى يعزو الحكم قوة. غير أن القوة تُعزى **إلى العالم ـ في ذاته كله،** فعليك ألا تفكر بأن وجود الكراسي والخيول والإحساسات في تمثيلنا، يعني وجود كراسٍ وخيول وإحساسات في ذاتها. حتى إنه **لا يوجد مماثلة من نوع واحد ـ لواحد بين الأشياء ـ بالنسبة ـ إلينا، والأشياء في ذاتها.** ولم يكتفِ كَنْت بالتخلّي عن أي فكرة تتعلق بالشَّبه بين أفكارنا والأشياء في ذاتها، فقد تخلّى أيضاً عن أي فكرة تتعلق بالمماثلة المجردة. وهذا معناه عدم وجود نظرية مماثلة خاصة بالصدق في فلسفته.

إذاً، ما هو الحكم الصادق؟ لقد اعتقد كَنْت فعلياً، أننا نملك معرفة **موضوعية**: فنحن نعرف قوانين الرياضيات، وقوانين الهندسة، وقوانين الفيزياء، والكثير من القضايا عن الأشياء الفردية ـ الأشياء المحسوسة، والأشياء بالنسبة إلينا. وإن استعمال كلمة "معرفة" واستعمال كلمة "موضوعي" معناه التأكيد على أنه **لا يزال هناك فكرة عن الصدق.** غير أن السؤال هو: ما يكون الصدق إن لم يكن المماثلة مع الأشياء في ذاتها؟

وكما ذكرت قبل قليل، إن الجواب الوحيد الذي يمكن استخلاصه من كتابة كَنْت هو: جزء المعرفة (نعني، "القضية الصادقة") هو القضية التي يقبلها الكائن العاقل استناداً إلى خبرة كافية من النوع الذي يمكن الكائنات التي لها طبيعتنا أن تحوز عليها. و"الصدق" بأي معنى آخر لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن أن ندركه إدراكاً حسياً. الصدق هو الجودة المطلقة للملاءمة.

البديل الحسي

استناداً إلى هذا الحد الذي وصلت إليه مناقشتنا، يمكننا أن نقول أنه لا يزال بإمكان الفيلسوف أن يتجنّب التخلّي عن نظرية المماثلة الخاصة بالصدق ونظرية الشَّبه الخاصة بالمرجع **عبر حصرهما في الإحساسات والصور.** وقد استمر الكثير من الفلاسفة، حتى بعد كَنْت، في الاعتقاد بأن الشَّبه هو الآلية التي يمكننا بواسطتها أن يكون لنا أفكار تشير إلى **إحساساتنا** (وإلى إحساسات الآخرين، بالرغم من أن هذا مثار جدل)، وأن ذلك هو الحالة الأولية للمرجع، من وجهة نظر إبستيمولوجية.

ولمعرفة سبب عدم نفع ذلك، لنتذكر أن جوهر حجة باركلي تمثَّل في الرأي المفيد أن لا شيء يشبه "فكرة" (إحساساً أو صورة) سوى "فكرة" أخرى، أي لا وجود لتشابه بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. فيمكن أفكارنا أن تشبه كائنات عقلية أخرى، لكنها أعجز من أن تشبه "المادة"، بحسب باركلي.

يجب أن نتوقف عند هذه النقطة، وندرك أن ذلك خاطئ وبشكل مهم. فالواقع هو أن **كل شيء يشبه كل شيء آخر من نواحٍ كثيرة لامتناهية.** فعلى سبيل المثال، إحساسي بالآلة الكاتبة، في هذه اللحظة، وربع الدولار في جيبي متشابهان، لأن بعض الصفات (حدوث الإحساس، الآن ووجود ربع الدولار في جيبي، الآن) **هو نتيجة لأفعالي السابقة.** فلو أني لم أجلس للطباعة، لم أكن لأحصل على الإحساس، ولا يكون ربع الدولار في جيبي لو لم أضعه فيه. الإحساس وربع الدولار كِلاهما موجود في القرن العشرين. وكلا الإحساس وربع الدولار تم وصفه باللغة الإنجليزية، وهكذا دواليك. أما عدد وجوه التشابه التي يمكن للمرء أن يجدها بين أي شيئين فلا تُحدده إلا البراعة والزمن.

ولا شك في أنه يمكن "للتشابه"، في سياق خاص، أن يكون له معنى محصور. غير أن مجرد طرح السؤال: "هل A وB متشابهان؟"، عندما لا نحدد، صراحةً أو ضمناً، ما نوع التشابه المقصود، إنما هو طرح سؤال فارغ.

انطلاقاً من هذه الحقيقة البسيطة تتبع النتيجة المفيدة أن القول بأن فكرة الشَّبه هي آلية خصوصية تتعلق بالإشارة يجب أن تؤدي إلى رجوع منطقي لامتناهٍ. لنفترض مستعملين مثالاً يعود إلى فيتغنشتاين، أن أحداً يحاول أن يخترع "لغةً خاصةً"، لغة تشير إلى إحساساته هو كما تبدو له. فهو يركِّز انتباهه على الإحساس X ويضع علامة E قصدَ منها أن تطبق على الأشياء التي هي مثل X نوعياً. فتكون النتيجة أنه قصد وجوب أن تنطبق E على جميع تلك الأشياء، وليس إلا، والتي تكون **شبيهة** بـ X.

الآن نقول، إذا كان ذلك هو كل ما قصد ـ إذا لم يحدد الناحية التي بحسبها يجب أن يكون شيء شبيهاً بـ X فيقع في صنف E ـ عندئذٍ، يكون قصده فارغاً، كما كنا قد رأينا، قبل قليل. وذلك، لأن **كل شيء** يشبه X من ناحية **ما**.

ومن جهة أخرى، إذا حدد الناحية، وإذا رأى المفيد أن الإحساس هو E بشرط ضروري وكافٍ هو أن يكون شبيهاً بـ X من الناحية R، عندئذٍ، نقول، بما أنه قادر على ذلك الرأي، فإنه **سلفاً** قادر على الإشارة إلى الإحساسات التي حاول أن يدخل عليها الكلمة E، وإلى صفة تلك الإحساسات ذات الصلة!

غير أن السؤال هو: كيف يكون قادراً على فعل **ذلك**؟ (إذا كان جوابنا هو "بتركيز انتباهه على إحساسين آخرين، Z وW والتفكير بأن الشرط الضروري والكافي ليكون إحساسان متشابهين، نسبة إلى

R إذا كانا شبيهين بـ W وZ، عندئذٍ، ندخل في عملية رجوع منطقي لامتناهٍ).

إن الصعوبة في نظرية الشَّبه الخاصة بالإرجاع مثل الصعوبة في نظرية "السلسلة السببيّة من النوع الملائم"، التي ذكرناها، من قبل. فإذا قلت: (إن كلمة "حصان" ترجعني إلى أشياء لها صفة وجودها يجعلني في مناسبات معينة أن أقول: "يوجد حصان أمامي")، عندئذٍ، تكون النتيجة هي نشوء صعوبة متمثّلة في وجود الكثير من تلك الصفات. فعلى سبيل المثال، لنفترض أن H - A (تمثل "حصان ـ مظهر) هي خاصيّة الأوضاع الحسية كلها التي تحدث الاستجابة "يوجد حصان أمامي"، والاستجابة تصدر عن متكلم مقتدر في اللغة الإنجليزية. عندئذٍ، فإن الخاصيّة H - A تكون موجودة عندما أقول "يوجد حصان أمامي" (حتى عندما أكون واهماً)، لكن مفردة "حصان" لا تشير إلى أوضاع لها تلك الخاصيّة، وإنما إلى حيوانات معينة. فوجود حيوان له خاصيّة الانتماء إلى نوع طبيعي معين ووجود وضع إدراكي حسي له خاصية H - A، كلاهما مرتبط بلَفْظي "يوجد حصان أمامي" بواسطة سلاسل سببيّة. فوجود خيول في العصر الحجري مرتبط بلَفظي "يوجد حصان أمامي" بواسطة سلسلة سببية. فكما يوجد وجوه شبه لا حصر لها للإشارة لتكون مجرد وجوه شبه، يوجد سلاسل سببية لا حصر لها للإشارة لتكون مجرد سلاسل سببيّة.

ومن جهة أخرى، إذا قلت المفردة "حصان" تشير إلى أشياء لها خاصيّة مرتبطة بلَفظي القول "يوجد حصان أمامي"، في بعض المناسبات، بواسطة **سلسلة سببيّة من نوع ملائم**، عندئذٍ، سيكون أمامي المشكلة التي تفيد أنني إذا كنت قادراً على تحديد ما تكون السلسلة السببيّة من النمط الملائم، يجب أن أكون، **قبل ذلك**، قادراً

على الإشارة إلى أنواع الأشياء والخاصيّات التي تؤلف ذلك النوع من السلسلة السببيّة. غير أن السؤال هو: كيف أكون قادراً على فعل ذلك؟

ليست النتيجة بمفيدة **عدم وجود** مفردات لها المنطق المنسوب إلى نظرية الشَّبه، فالنتيجة تفيد **عدم وجود** مفردات تشير إلى أشياء مرتبطة بنا بأنواع خاصة من السلاسل السببيّة. النتيجة هي، وببساطة نقول، إنه لا يمكن للشبه ولا للرابطة السببيّة أن يكون أيٌّ منهما آلية الإشارة الوحيدة أو الأساسية.

فيتغنشتاين حول "اتباع قاعدة"

لنفكرْ بالمثل الذي ذكرته، سريعاً عن الإنسان الذي يحاول أن يحدد الناحية R (الناحية التي يجب أن تكون الإحساسات، بحسبها، شبيهة بـ X، إذا كان لا بدّ من أن تُصنَّف كـ E، ويكون التصنيف صحيحاً)، بالقول أو التفكير بأن شيئين يكونان متشابهين بطريقة كينونة W, Z متشابهين. ذلكم يخفق، لأن أي شيئين W, Z هما متشابهان بأكثر من ناحية واحدة (والواقع، بنواحٍ كثيرة لامتناهية). إن محاولة تحديد علاقة الشّبه من طريق تقديم أمثلَة كثيرة محدودة يشبه تحديد تابع استناداً إلى الأعداد الطبيعية بإعطائه الألف قيمة الأولى (أو المليون قيمة): فهناك، وبصورة دائمة، توابع كثيرة ولامتناهية تتفق مع أي قائمة من الأعداد أو أي مجموعة من القيم، لكنها تفترق عند القيم غير المذكورة في القائمة.

هذه الفكرة ترتبط بفكرة أخرى ذكرها فيتغنشتاين في كتابه **بحوث فلسفية**، وذكرها في نهاية الفصل الأول. فمهما كانت الإشارات الذاتية الباطنية أو "التمثيلات" التي يمكنني أن أستعيدها وتكون ذات صلة بتصوّر، فإنها لا تتمكن من تحديد **محتوى** التصوّر

أو تكوِّنه. وقد ذكر فيتغنشتاين هذه الفكرة في مقطع شهير تعلّق بما دعاه "اتباع قاعدة" ـ أي، قاعدة "أضفْ واحداً". وحتى لو كان هناك جنسان بشريان موجودان في عالمين ممكنين (أنا أضع الحجة بمفردات غير مفردات فيتغنشتاين!) وكان لهما العلامات العقلية ذاتها المتصلة بالصيغة اللفظية "أضفْ واحداً"، فسيظل ممكناً أن تفترق **ممارستاهما**، والممارسة هي التي تحدد التأويل: فالعلامات لا تؤول نفسها، كما رأينا. وحتى لو تصوّر إنسان العلاقة "A تتبع B" (أي A = B + 1)، كما نفعل نحن ووافق معنا على مجموعة كبيرة من الأمثلة المحدودة (مثلاً، 2 تتبع 1، 3 يتبع 2، . . .، 999,978 يتبع 999,977)، فسيظل تأويله مختلفاً لكلمة "تابع" التي لا تكشف عن نفسها إلا في بعض الأمثلة المستقبلية. [وحتى لو وافقنا "بنظريته" ـ أي على ما يقول عن "تابع لِ"، فيمكن أن يكون له تأويل مختلف للنظرية كلها، كما تبيّن نظرية سكولمْ ـ لوفنهايمْ (Skolem-löwenheim)].

هذا الذي ذكرناه له علاقة بفلسفة الرياضيات وبفلسفة اللغة أيضاً. فقبل كل شيء، هناك مسألة **المحدوديّة**، فالممارسة البشرية الفعلية والممكنة محدودة. وحتى لو كنا نقدر على العد، فإننا لا نستطيع "العد إلى الأبد" **فإذا افترضنا وجود امتدادات متفرقة ممكنة لممارستنا، فالنتيجة هي وجود تأويلات متفرقة ممكنة لسلسلة الأعداد الطبيعية ذاتها** ـ فممارستنا، أو تمثيلاتنا العقلية. . . إلخ، لا تنتقي "نموذجاً معيارياً" فريداً لسلسلة الأعداد الطبيعية. وما يغرينا أن نظن أننا نستطيع فعل ذلك، هو أننا ننتقل بسهولة منْ "نحن نستطيع الاستمرار في العدّ" إلى "آلة مثالية تستطيع أن تستمر في العدّ" (أو "**عقل** مثالي يمكنه أن يستمر في العد")، لكن الكلام على الآلات (أو العقول) المثالية مختلف جداً عن الكلام على الآلات الفعلية

والأشخاص الواقعيين. فالكلام عما تستطيع الآلة المثالية أن تفعل هو كلام **داخل** الرياضيات، وهو أعجز من أن يقدر على وضع تأويل ثابت للرياضيات.

وبالطريقة نفسها، اعتقد فيتغنشتاين أن الكلام على "الشّبه" و"الإحساس ذاته"، أو "التجربة ذاتها" هو كلام **يدخل** في النظرية البسيكولوجية، فهو لا يستطيع أن يحدد تأويل النظرية البسيكولوجية. وإنّ تأويل النظرية البسيكولوجية ومفرداتها، تحددهما ممارستنا الفعلية، ومعاييرنا الفعلية، المتمثلة بمعايير الصواب وعدمه.

في كتابه **طرق صنع العالم**[8] (*Ways of Worldmaking*) وضع نيلسون غودمان فكرة وثيقة الصلة، قال: من غير المفيد محاولة الحصول على فكرة عما "تكون حقيقة" وقائع الإدراك الحسي بمعزلٍ عن تصوّرنا لها، وعن الأوصاف التي نضفيها عليها والتي تبدو صحيحة لنا. وهكذا، نجده معلِّقاً بعد مناقشته اكتشافاً عرفه البسيكولوجي كولرز (Kolers) أفاد أن عدداً غير متناسب من المهندسين والأطباء عجز عن رؤية الحركة الظاهرة، أي "الحركة" التي ولَّدتها الأضواء التي تتابع ومضاتها في مواضع مختلفة، فذكر ما يأتي:

"مع ذلك، نقلَ أحد المراقبين أنه رأى ومضتين متميّزتين، على مسافات وفي فترات زمنية قصيرة في حين رأى معظم المراقبين بقعة واحدة متحركة، وقد يكون عنى أنه رأى الومضتين كما نقول، إننا نرى سرباً من الجزيئات عندما ننظر إلى كرسي، أو كما نقول، إننا نرى سطح طاولة مستديرة حتى عندما ننظر إليها من زاوية مائلة.

---

(8) نشره: Hackett, 1978.

فيمكن المراقب أن يصير بارعاً في التمييز بين الحركة الظاهرية والحركة الحقيقية. فيعتبر مظهر الحركة علامة على وجود ومضتين، كما يمكننا أن نعتبر المظهر البيضوي لسطح الطاولة علامة على أنها مستديرة، وفي كلتا الحالتين، يمكن للعلامات أن تكون أو أن تصير شفّافة تمكننا من أن نرى خلالها الحوادث والأشياء الفيزيائية. وعندما يحدد المراقب بصرياً أن ما يوجد أمامه هو ما نوافق على أنه أمامه، فلا يمكننا أن نتّهمه بارتكاب خطأ في الإدراك البصري. هل نقول، إنه أخطأ في فهم الأمر الذي في الأرجح أراد أن يخبرنا عمّا يرى؟ وعندئذٍ، كيف يمكننا، من غير إلحاق ضررٍ بالحاصل، أن نعيد صياغة الأمر للحؤول دون وقوع مثل "إساءة الفهم" تلك؟ والطلب منه بأن لا يستخدم الخبرة السابقة وتجنّب كل تصوير فكري سيجعله بمثابة الأبكم، لأن الكلام يوجِب استخدام الكلمات.

إدراك "الصور" والتداعي الحسي

كان يمكن لأي أفلاطوني أو أفلاطوني متجدّد أن يعالج هذه القضية بطريقة أبسط كثيراً. فمثل هذا الفيلسوف يمكنه أن يقول أننا عندما ننتبه لإحساس معين، فإننا ندرك أيضاً شيئاً كلياً أو صورة، أي أن للعقل القدرة على إدراك الصفات في ذاتها، وليس الانتباه لأمثلة من تلك الصفات. ويمكن لمثل هذا الفيلسوف أن يقول، إنه المذهب الاسمي عند فيتغنشتاين وغودمان ورفضهما أن يكون لديهما أي شاحنة محمَّلة بالصور مع الإدراك المباشر للصور، الذي هو جعل الأمر يبدو بمثابة مشكلة في نظرية الشَّبه.

وفي حين لا يشكل وضع قوة خفيّة، قوة "إدراك الصور" حلاً، فقد يبدو النظير لتلك القوة متاحاً لنا. فصفات الأشياء تدخل، وفعلياً تدخل، في **شروح** سببيّة، فعندما أحصل على إحساس ويثير

فيّ الاستجابة: "هذا إحساس بالأحمر"، فإن استجابتي تسبّبت، جزئياً، بالحقيقة المفيدة أن الإحساس له **صفة**. صحيح القول، إن بعض الفلاسفة بلغوا درجة من الاعتقاد بالمذهب الاسمي جعلتهم ينكرون وجود مثل تلك "الصفات" كلها، لكن العلم لا يتردد في الكلام، وبحرية، عن الصفات. ألا يمكننا أن نقول، إنه، عندما الشخص الخاص الذي ذكره فيتغنشتاين (الشخص الذي أراد أن يخترع لغة خصوصية) انتبه إلى X ـ وقال "E"، ثم كان الذي **سبّب** الاستجابة "E" تفاعلاً سببيّاً شمل صفة معينة، وأن تلك الصفة (مهما كانت) هي "وجه الشّبه" ذو الصلة بـ X الذي لابدّ من أن تحوز عليه الإحساسات الأخرى، لتصنّف تصنيفاً صحيحاً كـ E؟

الملاحظة المفيدة أن الكلام على "الصفات" هو كلام علمي، ملاحظة صائبة، غير أن هذا لا يساعد على إصلاح الأفلاطونية. فنحن لا نتفاعل مع الصفات إلا عبر التفاعل مع **أمثلتها**، وهذه الأمثلة في الوقت ذاته، هي دائماً أمثلة لصفات **كثيرة**. فلا وجود لشيء من قبيل التفاعل مع صفة "في ذاتها" والكلام على صفات مرافقة، سببيّاً، لإحساس لا يفيد فكرة الصورة (الفريدة) للإحساس في الفلسفة الأفلاطونية. ولتوضيح ذلك نقول: عندما يكون لدي إحساس بالأزرق، يكون في حوزتي إحساس **بالأزرق**، ويكون في حوزتي أيضاً إحساس بالصفة المعقّدة، صفة تصنيفي لها في تلك المرحلة، ووضعي لها تحت ذلك الاسم اللفظي الخاص. ولا يشكل مجرد الانتباه **لهذا** الإحساس "إدراكاً" **لواحدٍ** من تلك الصفات. وإن التقاط الصفة المرافقة، في واحدٍ من هذه الطرق فقط، لإحساسي أو للاسم اللفظي، يعيدنا ثانية إلى مشكلتنا القديمة، مشكلة السلسلة السببيّة من النمط الملائم.

ولرؤية ذلك، لنلاحظ قبل كل شيء، أنه عندما تثير خبرتي

الإدراكية ـ الحسية الاستجابة: "أنا أحصل على الإحساس بالأزرق"، فإنني لا أكون **مصيباً** دائماً. فأنا نفسي اختبرت الإشارة إلى "الرجل ذي السترة الزرقاء" مرتين أو ثلاث مرات، قبل أن يشير إلي أحدٌ ويقول، إن السترة **خضراء.** وأنا لا أعني أن السترة **بدت** زرقاء، فأنا تحققت من أن وصفي للسترة كان خاطئاً لحظة تكلّم الشخص الآخر (وفي أغلب الأحيان، لم تتوافر لي المناسبة لأقول "أنا أحصل على الإحساس بالأزرق"، لكن، إذا توافرت لي المناسبة، فمن الممكن، عندئذٍ -، وفي مثل هذه المسألة، أن أقولها مرتين أو ثلاث مرات إلى أن يوجد إنسان ـ يتساءل متعجباً عن سبب حصولي على الإحساس بالأزرق عندما كنت أنظر إلى ما هو أخضر ـ يسألني متشككاً، وعندئذٍ، سأسحب، متراجعاً، بياني السابق الظاهري المدرك بالحس). وهذا يبيِّن أن صفة إثارة الجملة "أنا أحصل على الإحساس بالأزرق" **ليس الصفة ذاتها** مثل صفة الكينونة إحساساً بالأزرق، أو إحساساً بأي صفة ذات صلة مهما كانت.

غالباً ما يشير الفلاسفة إلى مثل هذه الحالة بالقول، إنها "زلّة لسان". ويبدو لي أن هذا تعبير غير ملائم. فالمفردة "أخضر" قد تكون على شفتيّ وأجد نفسي **قائلاً،** "أزرق" بطريقة معبرة عن خيبة أمل. فذلك يُعَدّ زلّة لسان. غير أنه في المثل الذي وصفت، لم ألاحظ أنني كنت مخطئاً في الوصف إلى أن شك إنسان بجملتي (وكان من الممكن ألا ألاحظ ذلك أبداً بغير ذلك).

وهناك توضيح آخر تمّ اقتراحه، وهو أنني عندما أقول "أزرق" أنا **أعني** أخضر. والآن، لا بدّ من أن يكون واضحاً أننا عندما نقول أشياء، فنحن لا نحوم مفتشين عن "معنى" الأشياء، بمعنى الإمساك بمعانٍ في العقل. فأن أقول، أنا "عنيت" أخضر ليس إلا القول، إنني قبلت فوراً التصحيح (وشعرت بأني غريب ومضحك عندما

أدركت الطريقة التي تكلمت بها). وليس هذا إلا مجرد تكرار ما حصل، وليس شرحاً له.

مهما يكن الشرح التوضيحي (فقد يكون زلّة في وحدة المعالجة اللفظية في دماغي) فإن الفكرة هي تماماً مثل صفة A - H الموصوفة قبل صفحات قليلة، تثير الجملة "يوجد حصان أمامي" حتى في الحالات التي لا يوجد فيها حصان في المحيط، فكرة وجود صفة معقّدة لجهازي العقلي كله تثير "أنا أحصل على الإحساس بالأزرق" عندما لا أكون حاصلاً على الإحساس بالأزرق (أو أنكر أنني كنت حاصلاً عليه، إذا سُئلت من موقع الشك). فلا وجود لآلية كاملة مختصة بالتداعي الحسي. وإذا قررنا أن نقول، إنني أكون حاصلاً على إحساس بالأزرق عندما أكون حاصلاً على إحساس **يثير** تلك الجملة (أو يثير تلك الجملة بحيث لا تبدو الجملة "خاطئةً" عندي، بعد التفكير الثاني)، عندئذٍ، هناك مناسبات، بحسب النظرية البسيكولوجية الشعبية، وربما بحسب النظرية البسيكولوجية العلمية أيضاً يصدق فيها القول، بأني حاصل على الإحساس ليست زرقاء لهذا المعيار، بالرغم من أن نوعية الإحساس ليست زرقاء لسبب واحد من أنواع من الأسباب. وعلاوة على ذلك نقول، كما قال فيتغنشتاين، إنه، استناداً إلى ذلك المعيار، **كل ما يبدو صائباً عندي هو صائب** ـ أي أن التمييز بين وضع الجملة عن إحساسي، هو حقيقة صائب، ووضع جملة يبدو لي صائباً، سوف يُلغى. وربما يكون **علينا** أن نتخلّى عنه أو تعديله، على الأقل، وكما رأى غودمان، إن مسألة ما إذا كان الشخص "حقيقة" حاصلاً على نوعٍ من الإحساس الذي يظنّه، هي مسألة لا معنى لها، بمعزلٍ عن حالات خصوصية، مثل المَثَل الذي يسترجع فيه الشخص الجملة عندما يتعرض للشك، لكن التخلّي عن هذا التمييز ليس بالخطوة

الممكنة عند الفيلسوف الميتافيزيقي الواقعي، ذلك لأن التمييز القاطع بين الحالة الموجودة في الواقع وما يحكم الإنسان بأنه هو الحالة، هو بالضبط، ما يؤلف المذهب الميتافيزيقي الواقعي.

هل يمكن الإنسان أن يكون دائماً، مخطئاً في نوعية إحساساته السابقة؟

هناك طريقة أخرى لوضع ما هو مشمول وهي في التفكير بالسؤال: "هل يمكن الإنسان دائماً أن يكون مخطئاً في ما يتعلق بإحساساته السابقة؟". تجيب نظرية الشّبه بجواب واضح هو: "نعم". فطبقاً لهذه النظرية، قد تكون إحساساتي السابقة شبيهة وقد لا تكون شبيهة بالإحساسات التي أصفها **الآن** بالأسماء اللفظية، مثل "الإحساس بالأحمر"، و"بالألم"... إلخ، وسواء أكانت موجودة أم لم تكن، سؤال مختلف كلياً عما إذا كنت، عندئذٍ، قد صنفتها ووضعتها تحت تلك الأسماء اللفظية ذاتها. فقد يكون العالم من النوع الذي يكون ما ندعوه "إحساساً بالأحمر" في دقيقة رقمها زوجي، ابتداءً من العصر المسيحي، شبيهاً بنوعيته بما ندعوه "إحساساً بالأخضر" في الدقيقة التي رقمها فردي، لكن ذاكرتنا تخدعنا بطريقة تجعلنا لا نلاحظ ذلك أبداً. عندئذٍ، لن يكون الإحساس الذي صنفته ووضعته تحت الاسم اللفظي، "الإحساس بالأحمر"، منذ دقيقة، مشابهاً للإحساس الذي أصنفه وأضعه، الآن، تحت الاسم اللفظي ذاته.

ثمة شيء غريب جداً في هذه الإمكانية المّزعومة. وأحد الأسباب هو أن المعنى في القول "سوف لا ألاحظ أبداً" قوي جداً: فإذا اعتبرت "إحساساتي بالأحمر"، في أوقات مختلفة، كعلامات موثوقة تشير إلى الحوادث الفيزيائية المتضايفة والمختلفة (مثل النار،

وإشارة الوقوف. . . إلخ). عندئذٍ، سأكون ناجحاً في جميع أفعالي. أما صنف الشّبه "الخاطئ" (أي الصنف الذي يكدِّس الإحساسات التي **أدعوها** إحساسات بالأحمر، بالرغم من الحقيقة المفيدة أن ليس لكلها، "في الواقع"، ذات "الصفة")، فإنه سيكون الصنف الذي **أفضِّل** أن أستعمله في ما له علاقة بنشاطاتي في مجال حلّ المسائل. غير أن السؤال يظل: هل ذلك الصنف هو، حقيقة، صنف الشّبه **الخاطئ**؟

إذا لم نفترض أن فكرة الشّبه هي فكرة ذات شرح ذاتي، عندئذٍ، يمكن إعادة وصف هذه القضية كآلية، تختلف فيها العلاقة المدعوة "الشّبه" من قِبَل المراقب الخارجي الذي يتحدث عن القضية، عن العلاقة المدعوّة "الشّبه" من **قِبَلنا**. وإذا أخذنا بهذه النظرة، عندئذٍ، تتداعى الفرضية التي تقول، إننا "حقيقة" مخطئون بالنسبة إلى إحساساتنا السابقة: أي، من وجهة نظر **ذاتية** لا وجود لفكرة معقولة عن أن الإحساسات في أوقات مختلفة "متشابهة"، بمعزلٍ عن معايير المقبوليّة العقلية.

نظرية المماثلة الخاصة بالصدق

قد يكون القارئ قد اقتنع، حتى الآن، بأن نظرية الشبه الخاصة بالمرجع قد ماتت كلياً. غير أن السؤال يبقى: لماذا علينا أن نستنتج أن نظرية المماثلة الخاصة بالصدق يجب التخلّي عنها؟ وحتى إذا لم تنجح فكرة "الشّبه" بين التصورات وما تشير إليه، ألا يمكن أن يوجد نوع ما من التماثل المجرد، أو إذا لم يكن تماثلاً بالمعنى الحرفي، أن يكون نوعاً من التقابل المجرد بين التصوّرات والأشياء في العالم (المستقل عن العقل)؟ ألا يمكن تعريف الصدق بمفردات مثل ذلك التماثل أو التطابق؟

المشكلة في هذا الرأي لا تقع في أنه لا يوجد أشكال من المحافظة بين المفردات أو التصوّرات، والموجودات الأخرى، وإنما هي مشكلة وجود أشكال من المماثلة **لا حصر لها**. فالانتقاء مماثلة واحدة، دون سواها، بين الكلمات أو العلامات العقلية والأشياء المستقلة عن العقل علينا أن نكون حائزين، سلفاً، على ما يتيح لنا الإشارة إلى الأشياء المستقلة عن العقل. فأنت لا تستطيع أن تفرد مماثلة بين شيئين من طريق اعتصار **أحدهما** (أو إجراء أي شيء آخر لأحدهما)، وأنت لا تستطيع أن تفرد مماثلة بين تصوّراتنا والأشياء في ذاتها المفترضة من غير إمكانية الوصول إلى الأشياء في ذاتها.

إحدى الطرق لرؤية ذلك ما يلي. يمكن، أحياناً، ترجمة النظريات المتعارضة ترجمةً متبادلة. مثلاً، إذا صدقت الفيزياء النيوتونية، فيمكن وصف كل حادث فيزيائي مفرد بطريقتين: بمفردات جزئيات تفعل من مسافة، عبر مكان فارغ (وبذلك وصف نيوتن الجاذبية بأنها تفعل)، أو بمفردات جزئيات فاعلة على حقول وتفعل على حقول أخرى (أو على أجزاء أخرى من الحقل ذاته)، والتي تفعل، نهائياً، و"بصورة موضعية" على جزئيات أخرى. مثلاً، نذكر أن معادلات ماكسويل (Maxwell) التي تصف سلوك الحقل الكهربائي - المغناطيسي تُعادل، من وجهة نظر الرياضيات، نظرية لا تقول إلا بقوى تفعل عن بعد بين الجزئيات جاذبةً ونابذةً طبقاً لقانون التربيع العكسي، ولا تتحرك آنيّاً، بل بسرعة الضوء ("الإمكانات المعوَّقة"). فنظرية الحقل عند ماكسويل ونظرية الإمكانات المعوَّقة متعارضتان، من وجهة نظر ميتافيزيقية، لأنه إمّا يوجَد أو لا يوجد قوى وسيطة سببية ("الحقول") تتوسط فعل الجزئيات المنفصلة واحدها على الآخر (هذا ما يودّ الواقعي أن يقول). غير أن النظريتين قابلتان للترجمة المتبادلة من ناحية الرياضيات. لذا، إذا كان هناك

"مماثلة" مع الأشياء في ذاتها تجعل إحداها صادقة، فإنه يمكن، عندئذٍ، تعريف مماثلة أخرى تجعل النظرية الأخرى صادقة. فإذا كان كل ما يُتَطلَّب لجعل نظرية صادقة هو وجود مماثلة مجردة (بغض النظر عن نوعها)، عندئذٍ، يمكن للنظريات المتعارضة أن تكون صادقة.

لا اعتراض للفيلسوف الذاتي على ذلك وهو يسأل: لماذا لا يوجد، أحياناً، مخططات فكرية متساوية في الاتّساق المنطقي، لكنها متعارضة فكرياً، وتتلاءم تلاؤماً متساوياً مع معتقداتنا التجريبية؟ فإذا لم يكن الصدق مماثلةً (فريدةً)، فإن إمكانية وجود تعدّدية ما بابٌ مفتوح على مصراعيه. غير أن الدافع وراء الفيلسوف الميتافيزيقي الواقعي هو إنقاذ فكرة وجهة نظر العين الإلهية، أي النظرية الصادقة الوحيدة.

ليست المسألة بمقتصرة على القول بوجود مماثلة بين الأشياء (أي ما نعتبره) النظريات المتعارضة (أي يمكن أن تكون الأشياء **ذاتها** ما يدعوه علماء المنطق "نموذجاً" للنظريات المتعارضة)، بل، حتى إذا ثبَّتنا النظرية **و**ثبّتنا الأشياء، فسيوجد هناك (إذا كان عدد الأشياء عدداً لامتناهياً) طرائق **مختلفة** كثيرة لامتناهية تستخدم فيها الأشياء ذاتها لإنشاء نموذج لنظرية مفترضة. وهذا يعني، ببساطةٍ، في لغة الرياضيات، الحقيقة الحدسية المفيدة أنه لكي يمكن اختيار مماثلة بعينها بين ميدانين، فإن ما يحتاجه الإنسان هو السبيل المستقل الذي يتيح الوصول إلى الميدانين كليهما.

ما حصل لدينا هو زوال نظرية دامت ما ينوف على ألفي عام. وإن دوامها لذلك الزمن الطويل وبتلك الأشكال الكثيرة، بالرغم من التناقضات الداخلية وظواهر الغموض التي كانت موجودة منذ البداية، يشهد على طبيعيّة الرغبة من نظرة العين الإلهية وقوتها. والفيلسوف

كَنْت الذي علَّم أولاً أن هذه الرغبة لا يمكن إشباعها، اعتبر أنها، رغم ذلك، داخلة في بنية طبيعتنا العقلية ذاتها (واقترح التسامح بذلك الدافع "الرامي إلى إنشاء الكليات" في مشروع محاولة تحقيق "أعلى خير في العالم" من طريق التوفيق بين النظامين، الأخلاقي والحسي، في نظام مصلح كاملٍ للمؤسسات الاجتماعية والعلاقات الفردية). وربما يكون الحضور المستمر لذلك الدافع الطبيعي والذي لا يمكن إشباعه، سبباً عميقاً لنشوء المذاهب الأحادية الكاذبة والمذاهب الثنائية الكاذبة التي تتكاثر في ثقافتنا، ومهما يكن الأمر، فإن ما حصل هو أننا تُركنا وحالنا من دون نظرة عين الله.



الفصل الرابع
العقل والجسم

الموازاة، التفاعل المتبادل، والهويّة

أدرك في القرن السابع عشر، الفلاسفة ديكارت (Descartes)، وسبينوزا (Spinoza)، ولايبنتز (Leibniz)، جميعهم وجود مشكلة خطيرة حول علاقة العقل بالجسم المادي. وبمقدارٍ ما، كانت هذه العلاقة مشكلة عند أفلاطون، وعند جميع الفلاسفة الذين أعقبوه، لكنها زادت على كونها مشكلة مع بزوغ الفيزياء الحديثة. ففي القرن السابع عشر وعى البشر أن العالم الفيزيائي عالم **مغلق سببياً بصورة ملفتة.** وكان أفضل تعبير عن انغلاقه السببي يمكن التعبير عنه من خلال مفردات الفيزياء النيوتونية: فلا يتحرك جسم إلا نتيجة فعل **قوةٍ** ما. ويمكن وصف القوى وصفاً كاملاً بواسطة الأعداد: فثلاثة أعداد تكفي لتحديد الاتجاه، ويكفي عدد واحد لوصف مقدار أي قوة. والتسارع الذي تُحدثه القوة له اتجاه هو اتجاه القوة، ومقدار التسارع يمكن استنباطه من كتلة الجسم ومقدار القوة، طبقاً لقانون نيوتن الأول، "القوة = الكتلة + التسارع (F = ma). وعندما تُطْبق أكثر من قوة على جسم، فإنه يمكن حساب القوة المحصَّلة بواسطة قانون متوازي الأضلاع.

من المهم معرفة كم كانت تلك الفيزياء مختلفة عن التفكير

الكيفي جوهرياً الذي كان في القرون الوسطى والذي لا يهتم إلا بالكم، أما تلك الفيزياء فقد شددت على العدد وعلى الحساب الدقيق. ففي القرون الوسطى يمكن أي شيء أن "يؤثر" في أي شيء آخر. (وكلمة "إنفلونزا" التي نستعملها هي من بقايا طريقة التفكير في القرون الوسطى. فقد جرى الاعتقاد بأن أرواحاً شريرة تحدث تأثيراً ـ questa influenza ـ في اللغة الإيطالية، في الهواء الذي، يؤثّر، بدوره، في الذين يعانون من المرض). فليس مستغرباً، بمثل تلك الطريقة في التفكير أن يُقال، إن العقل "يؤثّر" في الجسم.

في زمن الفلاسفة الذين ذكرتهم، كانت طريقة التفكير الخاصة بالرياضيات قد بدأت بالظهور، وراحت تزيح طريقة التفكير السابقة. ولم تتطور طريقة التفكير الجديدة حتى جاء نيوتن، لكن، في حالات خاصة، كان ديكارت قد عرف متوازي أضلاع القوى، وبحالة أكثر بدائية عرفه ليوناردو دافنشي (Leonardo da Vinci). وقد فكّر هؤلاء المفكرون، أنه يمكن الاشتغال بالفيزياء بمثل ما يجري الاشتغال بها الآن. ورأوا أن ما تشتغل به الفيزياء هو القوة والحركة، ورفضوا أسلوب الشرح الكيفي اللاكمي. بلى، هم تصوروا أن للعالم الميكانيكي منطقاً خاصاً به، وأن له "برنامجاً"، كما نودّ أن نقول، وأنه يطبق ذلك البرنامج، ما لم يُدخل فيه الاضطراب شيء ما.

وبدا لهؤلاء المفكرين أن الحوادث العقلية يمكنها أن تقوم بواحدٍ من شيئين. (1) يمكنها أن **توازي** الحوادث الفيزيائية، مثلاً، والحوادث التي تحصل في الدماغ. وكان النموذج زوجاً من الساعات المتزامنة: فالجسم ساعة معبأة تدير طريقتها السعيدة أو غير السعيدة حتى الموت، ومثلها العالم الفيزيائي كله، يدير طريقته السعيدة أو غير السعيدة، بدءاً من الخلق إلى القضاء الأخير (أو إلى انهيار الجاذبية، بحسب النسخة الحديثة). وتدير الحوادث العقلية طريقتها السعيدة أو غير السعيدة، وهي مرتّبة، ربما بواسطة قضاء إلهي،

بحيث إن حادث الدماغ B سوف يقع، دائماً، عندما يقع الإحساس S. (2) يمكنها أن **تتفاعل** مع الحوادث الفيزيائية. ويمكن الحوادث العقلية، فعلياً، أن تسبِّب الحوادث الدماغية، والعكس بالعكس.

كانت صورة النظرة التفاعلية المشهورة عند ديكارت، نعني الفكرة المفيدة أن العقل يمكنه أن يؤثّر في المادة عندما تكون المادة أثيرية جداً (وأنه، بطريقة ما، يدفع المادة في الغدّة الصنوبرية)، أقل وَهَناً مما تبدو، وهي أثر من آثار مجموعة من العقائد في القرون الوسطى[1]. وكان يُظن أن العقل، في طريقة التفكير السابقة، يؤثِّر في "الروح"، الذي بدوره، يؤثر في "المادة"، ولم يكن يُعتقد بأن الروح لا مادي، **بصورة كلية**. و"الروح" ليس إلا نوعاً من المادة المتوسطة بين أي طرفين متجاورين في سلسلة أنواع الوجود، وكان فلاسفة القرون الوسطى يميلون إلى إدخاله، كنوع من الشروط. ومثله مثل الغاز مع قليل من الدفع. وحالما ألغي "الروح"، وصار تصور العقل تصوراً لا مادياً، بالكلية، بدا عندئذٍ، أن دفع العقل لأي مادة حتى لو كانت أثيرية جداً، في الغدّة الصنوبرية، ما هو إلا أمراً مستهجناً. إذ لا يستطيع الإنسان تصوره.

أكثر ترجمة للنظرة التفاعلية سذاجةً، تتصور العقل نوعاً من الشبح، قادراً على السكنى في أجسام مختلفة (لكن من دون أن يغيّر طريقة تفكيره، وشعوره، وتذكّره، ويعرض شخصية تُصدر أحكاماً مستمدة من فيض من الكتب الشعبية التي تدور حول إعادة التقمّص و"تذكّر الحيوات السابقة") وقادراً على الوجود من دون جسم

(1) انظر: C. S. Lewis, *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literatureby* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), Especially chapter VII, sec. F,

للاطلاع على وصف لنظرة القرون الوسطى.

(ويظل يفكر، ويشعر، ويتذكّر، ويعرض شخصية). هذه الترجمة، التي تعادل الخرافة، ترجمة غير حصينة أمام الاعتراض المفيد وجود أدلة لا حصر لها (بعضها كان معروفاً في القرن السابع عشر) تقول، إن وظائف التفكير، والشعور والتذكّر تشتمل على **الدماغ** بشكل جوهري. ووفقاً لهذه الترجمة ليس هناك ما يوضح سبب أن يكون لنا أدمغة معقّدة. فكل الحاجة تتمثّل في "عجلة توجيه" أصغر بكثير من الدماغ البشري.

وبغية تجنّب مثل هذه الاعتراضات العلمية، عمد الفلاسفة التفاعليون المحنّكون مثل ديكارت إلى القول، إن العقل والدماغ يؤلفان **وحدة جوهرية**. وبمعنى من المعاني، قالوا، إن وحدة العقل والدماغ هي التي تفكر، وتشعر، وتتذكر وتعرض الشخصية. وهذا مؤداه أن ما ندعوه عقلاً، عادةً، ليس العقل إطلاقاً، وإنما هو الوحدة الدماغية ـ العقلية. ما تعنيه هذه العقيدة، وما يعنيه القول، أن شيئاً يمكن أن يتألف من جوهرين مختلفين اختلاف العقل والمادة ويعتبران أنهما وحدة جوهرية ولا يزالان يعتبران كذلك، كل ذلك غامض جداً.

كذلك إن البديل المفيد الموازاة هو أيضاً غريب جداً. فما الذي يجعل الحادث العقلي يرافق الحادث الدماغي؟ فقد تجرأ فيلسوف من القرن السابع عشر على القول، إن الحوادث العقلية **تطابق** الحوادث الدماغية وحوادث فيزيائية أخرى، إنه سبينوزا. وتفيد الفكرة، في صورة معاصرة أن حادثة شعوري بالألم، في مناسبة ما، هي حادثة كون دماغي في حالة B، في تلك المناسبة. (وسأعبر عن هذه النظرة بالقول، إنه، استناداً إلى مثل هذه النظرة، تكون صفات حيازة ذلك النوع من الألم والكينونة في حالة الدماغ B، صفات وكينونة متطابقة. وإني أفضِّل أن أتحدث بهذه الطريقة، لأنني أفتكر أن ما لدينا هو نظرية منطقية خاصة **بالصفات**، في الوقت الحاضر، أكثر مما هي

نظرية خاصة بالحوادث، لكني أفتكر أنه يمكن صياغة الفكرة بأيّ واحدة من الطريقتين. والفكرة في استعمال هذه المفردات هي أن صفة الشخص، أي الشخص الذي يشعر بالإحساس Q، قد تكون **الصفة ذاتها**، صفة الكينونة في الحالة الدماغية B). وقد قدّم الفكرة بهذا الشكل ديديرو (Diderot)، على سبيل المثال، في القرن الثامن عشر، و"سادت" في أربعينيات (1940s) وخمسينيات (1950s) القرن العشرين. وابتدأ النظر بجدية، ولأول مرة، إلى المذهب المادي ولنظرية المماثلة، وبدأت تتقدم الفكرة التي تقول إن ما يشبه نظرة سبينوزا (أو نظرة سبينوزا **مجردة** من تزييناتها الثيولوجية والميتافيزيقية المتقنة) هو صحيح، أي: أننا نتعامل مع عالم واحد، والحقيقة المفيدة أننا لا نعرف، إلا بعد أن نقوم بعمل علمي كبير، بأن حالات الشعور بالألم، وسماع الأصوات، والشعور بإحساسات بصرية... إلخ. هي حالات دماغية، كل ذلك لا يعني أنها لا يمكن أن تكون كذلك.

وقد عرض عدد من الكتّاب أول شكل معاصر لنظرية المماثلة هذه، وكان الفيلسوف الأسترالي ج. ج. ك. سمارت (J. J. C. Smart) واحداً من أشهرهم. وكانت الفكرة، في البداية، تفيد أن الإحساس، لنقلْ إحساساً بالأزرق، هو مماثل لحالة فيزيولوجية ـ عصبية. والشكل الآخر للفكرة، كنت أول من اقترحها، كما أعتقد، تمثّل في نظرةٍ دعيت **المذهب الوظيفي**[2]. واستناداً إلى المذهب

---

(2) كتاب: Ned Block, *Readings in Philosophy of Psychology* (Harvard: Harvard University Press, 1980),

يحتوي على مجموعة ممتازة من المقالات حول المذهب الوظيفي (Functionalism). وقد أعيدت طباعة مقالاتي كفصول تبدأ من رقم 14 إلى 22 في كتاب:

Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), vol. 2.

الوظيفي، هناك مماثلة فعلية، لكن سمارت نظر إلى صفة مغلوطة للدماغ، لتكون طرف المماثلة الآخر. وبحسب وجهة نظر فيلسوف المذهب الوظيفي يبدو الدماغ ذا صفات ليست فيزيائية، بمعنى ما.

الآن، أسأل: ماذا أعني بالقول، إن **الدماغ** له صفات لافيزيائية؟ والجواب هو أنني أعني صفات **يمكن تعريفها بمفردات لا ذكر فيها لفيزياء أو كيمياء الدماغ**. وإذا بدا غريباً القول، إن نظاماً فيزيائياً له صفات ليست فيزيائية، فإني أقول لك: فكِّر بالآلة الحاسبة. فالآلة الحاسبة لها صفات فيزيائية كثيرة. فلها وزن معين، مثلاً، ولها عدد معين من أقراص الدورة الرقيقة، أو صفات أخرى. لها صفات اقتصادية كالسعر، ولها صفات وظيفية كالبرنامج. هذه الصفة الأخيرة ليست فيزيائية بمعنى إمكانية تحقيقها من قِبَل نظام بمعزلٍ **عما يكون** تركيبه الميتافيزيقي أو الأنطولوجي. فالروح غير المجسّد يمكنه أن يعرض برنامجاً خاصاً، والدماغ يمكنه أن يعرض برنامجاً خاصاً، والآلة يمكنها أن تعرض برنامجاً خاصاً، ويكون التنظيم الوظيفي لهذه الثلاثة، الروح غير المجسّد، والدماغ والآلة هو ذاته، بالرغم من أن مادتها مختلفة كلياً.

فالصفات البسيكولوجية تعرض الخاصية ذاتها، فالصفة البسيكولوجية ذاتها (مثلاً الغضب) يمكن أن تكون صفةً لأعضاء الآلاف من الأجناس البشرية المختلفة التي قد يكون لها فيزياء مختلفة وكيمياء مختلفة (وقد يكون بعض هذه الأجناس البشرية خارج الكرة الأرضية، وربما تتمكن الروبوتات(*) من أن تعرض الغضب في يوم من الأيام). ففكرة الفيلسوف الوظيفي هي أن أكثر نظرية "أحادية" معقولة في القرن العشرين، وأكثر نظرية معقولة

(*) الروبوت (Robot) هو الإنسان الآلي.

تجنّب النظر إلى العقل والمادة كنوعين منفصلين للجوهر أو كميدانين منفصلين للصفات، هي النظرية التي تقول، إن الصفات البسيكولوجية مماثلة للصفات الوظيفية.

واليوم مازلت أميل للتفكير بأن تلك النظرية صائبة أو، على الأقل هي الوصف الطبيعي الصحيح للعلاقة بين العقل والجسم. هناك أوصاف "عقلية" أخرى لصورة العالم التي ندعوها "الطبيعة" (والحق يُقال، إن أفكار "العقلانية"، و"الصدق" و"المرجع" **تنتمي** إلى مثل تلك الترجمة "العقلية"). وسوف أذكر شيئاً عن ذلك لاحقاً (الفصل 6). هذه الحقيقة لا تخيفني: لأنه، كما أكد نيلسون غودمان، إن إحدى السّمات الملفتة الخاصة بالمذهب اللاواقعي هي أنه يسمح بإمكانية وجود ترجمات صحيحة أخرى بديلة للعالم. وعلى كل حال، أقول، إني انجذبت إلى الفكرة التي تقول، إن **إحدى** الترجمات الصحيحة هي الترجمة الطبيعية التي تعدُّ فيها صور الفكر، والصور، والأحاسيس... إلخ، حوادث فيزيائية وظيفياً. وما أودّ بحثه، هنا، هو صعوبة تختص بالنظرية الوظيفية، خطرت لي، منذ بضع سنوات، وهي: في النظرية صعوبة تتعلق بالصفة الكيفية للأحاسيس. فعندما يفكر الإنسان في الحالات البسيكولوجية الصرفة والمجردة نسبياً، مثلاً، ما دعوناه معتقداً "محصوراً بين قوسين"، أي فكراً ليس معتبراً إلا بمحتواه "النظري"، أو يفكر بحالات عاطفية منثورة مثل الكينونة غيوراً أو غاضباً، عندئذٍ، تبدو المماثلة بين هذه الحالات الوظيفية، وحالات النظام كله، معقولة جداً، لكن، عندما يفكر الإنسان بأنه حائز على صفة معروضة، مثلاً، الإحساس بلونٍ أزرق، خاص، فإن المماثلة تكون مستحيلة.

المثل الذي وظفته لسنين عديدة، في محاضرات، هو شكل من المثل الشهير الخاص "بالطيف المقلوب". فهو مثل طيف الألوان

المقلوب (الذي ظهر في كتابات لوك)[3] يشتمل على شاب يمشي وينظر إلى الأشياء بحيث يبدو له الأزرق لوناً أحمر، والأحمر يبدو لوناً أزرق (فتبدو ألوانه الذاتية مماثلة الألوان على لوحة ألوان سلبية وليس على لوحة ألوان إيجابية). وقد يكون رد الفعل الأول للإنسان عند سماعه بهذه الحالة هو بالقول "مسكين هذا الشاب، على الناس أن يشفقوا عليه". غير أن السؤال هو: أنّى لأي إنسان أن يعرف؟ فهو، عندما يرى أي شيء أزرق، يبدو له أحمر، لكنه عُلِّمَ أن يدعو ذلك اللون **أزرق** منذ أن كان طفلاً، لذا، إذا سأله أحد، ما لون الشيء فإنه سيجيب "أزرق". لذا، لا أحد يمكنه أن يعرف.

التغيير الذي أحدثته هو الآتي: تخيل أن طيف ألوانك صار مقلوباً، في وقت من أوقات حياتك، وأنك **تتذكر ما كان يشبه قبل ذلك**. فهنا لا توجد مشكلة إبستيمولوجية تتعلق "بالتحقق". وتخيل أنك استيقظت ذات صباح وبدت لك السماء حمراء، وبدت لك سترتك وقد تحولت إلى زرقاء، وجميع الوجوه لها لون مخيف، كما لو كان ذلك على لوحة ألوان سلبية. ستقول: يا إلهي! ربما، يمكنك أن تتعلم تغيير طريقة كلامك، وتدعو الأشياء التي تبدو لك حمراء أنها "زرقاء"، وربما تنجح لدرجة أنه، إذا سألك أحد عن لون سترة أحدٍ، فإنك ستجيب بالجواب "العادي". ولنتخيل أنك في الليل ستنوح قائلاً "آهٍ، أود أن تبدو الألوان كما كانت تبدو عندما كنت طفلاً. الآن، لا تبدو الألوان كما كانت تبدو".

في هذه الحالة، يبدو أن الإنسان يعرف ما لا بد من أن يكون قد حدث. بعض "الأسلاك" لابدّ من أن تكون قد "تمّ اجتيازها"

---

(3) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* ([n. p.]: [n. pb.], [n.d.]), Book II, ch. 32 (sec. 14).

في الدماغ. فالمدخلات من الضوء الأزرق التي اعتادت أن تذهب إلى آليّةٍ واحدة في الدماغ، تذهب الآن إلى أخرى، والمدخلات من الضوء الأحمر تذهب إلى الأولى. وبكلمات أخرى نقول، هناك شيء نقل **التحققات**، نعني، الحالات الفيزيائية. فالحالة **الفيزيائية** التي أدت **الدور الوظيفي**، سابقاً، دور الإشارة إلى وجود أزرق "موضوعي" في المحيط، تشير، الآن، إلى وجود أحمر "موضوعي" في المحيط.

الآن، لنفترضْ أننا تبنَّينا النظرية "الوظيفية" الخاصة باللون الذاتي، الآتية: "يكون الإحساس إحساساً بالأزرق (أي له الطابع الكيفي الذي أصفه، **الآن**، بتلك الطريقة) فقط، في الحالة التي يكون فيها للإحساس (أو للحادث الفيزيائي المماثل في الدماغ) دور الإشارة إلى وجود أزرق موضوعي في المحيط". تلتقط هذه النظرية معنى واحداً من معاني العبارة "الإحساس بالأزرق"، وليس المعنى "الكيفي" المرغوب. ولو كان هذا الدور الوظيفي **مماثلاً** للطابع الكيفي، فلا يمكن الإنسان، عندئذٍ، أن يقول، إن صفة الإحساس قد تغيرت. (وإذا لم يكن هذا واضحاً، عندئذٍ، تخيل أنك، بعد قَلْبِ طيف الألوان، وبعد التعلم على التعويض عنه، لغوياً، تعاني من هجمة فقدان للذاكرة تمحو كل ذاكرةٍ عن الألوان وكيف تبدو). في مثل هذه الحالة، سيبدو كما لو أن الإحساس الذي تدعوه، **الآن**، "الإحساس بالأزرق" كان يمكن أن يكون له، وبالضبط، الدور الوظيفي الذي اعتاد الإحساس الذي اعتدت أن تدعوه "إحساساً بالأزرق"، أن يحوز عليه، في الوقت نفسه الذي يحوز فيه على طابع مختلف كلياً. غير أن الذي حصل هو أن الصفة تغيّرت، الآن، فلا يبدو أن الصفة حالة وظيفية في **هذه** الحالة.

يبدو لي أن خطوة الفيلسوف الوظيفي الأكثر معقولية من سواها

والتي عليه أن يقوم بها إذا كان مثل تلك الحالات ممكناً، هي أن يقول: (نعم، لكن "الطابع الكيفي" هو التحقق الفيزيائي ذاته). ويقول، إن الصورة السابقة لنظرية المماثلة هي الصحيحة لهذا النوع الخاص من الصفة البسيكولوجية، أي، لهذه **الصفات**. وإذا كان القارئ ذا ميل مادي، فمن المحتمل أن يعتبر أن صفة الحيازة على الإحساس هي صفة دماغية. والقراء الذين ليسوا من ذوي الميل المادي قد يعتبرون صفة الحيازة على الإحساس **متضايفة**(*) مع حالة دماغية. وقد يكون معظم البشر يعتقدون بإحدى هاتين النظرتين: النظرة التي تفيد أن حالات الحس متضايفة مع حالات دماغية، أو، النظرة التي تقول، إن الأحاسيس مماثلة لحالات دماغية. وكما يحصل في أغلب الأحيان، خضعت المسألة لجدل لا يتوقف، وعلى المنوال نفسه. والمنوال الدائم الذي اعتمد في النقاش هو: "على افتراض أن B متضايفة مع Q، هل تكون B مماثلة لـِ Q، فعلياً؟" فنحن نعرف أن هذه الحالة الحسية توازي هذه الحالة الدماغية، فهل "الحالة الحسية مماثلة للحالة الدماغية أم لا؟". وكلما استمر النقاش بتلك الطريقة، كلما بدا تصوّر التضايف بريئاً من الشك. فالتضايف لا يناقش (كثيراً)، لأن **كل واحد من البشر يعرف** بوجود تضايف، على الأقل. غير أني سأحاول أن أبيِّن لك أن **التضايف** ذاته مشكوك به، لكن، ليس بالمعنى المفيد وجود دليل على **عدم التضايف**، وإنما بالمعنى الإبستيمولوجي المفيد أنه، إذا كان هناك تضايف، فلا يمكن أن يعرف الإنسان أي تضايف يكون. فالمسألة لا تعتمد على افتراض المادية، بل تعتمد على حقيقة أننا نعتقد بوجود تضايف واحدٍ على الأقل.

(*) نعني بالتضايف علاقة الترابط والتأثير بين شيئين أو ظاهرتين، والكلمة ترجمة لِ Correlation.

نظرية المماثلة والقَبْلي

ما الذي جعل إحياء الاهتمام بنظرية المماثلة ونظريات "أحادية" أخرى ممكناً، إذا لم يكن، بدايةً، هو التغير في المناخ الإبستيمولوجي الذي بدأ نحو عام 1960 (وليس مع سمارت وبعض منظِّري المماثلة الأولين). فلم يكن ينظر إلى نظرية المماثلة نظرة جدّية قبل ستينيّات القرن العشرين (1960s)، لأن الفلاسفة "عرفوا" أنها كاذبة. واعتقدوا أنهم عرفوا أنها كاذبة بطريقة قَبْلية (a priori) لا على أساس الدليل التجريبي ـ الحسي (إذ ما هو نوع الدليل التجريبي ـ الحسي الذي يمكنه أن يبيِّن أن حالةً إحساسية ليست بحالة دماغية؟)، بل **قَبْلية**. فالإنسان يفكر فيها، ويرى بصورة **قَبْلية** أن الحالة الحسية **لا يمكن** أن تكون حالة دماغية، أو ربما يرى أن **لا معنى للقول**، إن حالة حسية هي حالة دماغية مثلما لا يكون هناك معنى للقول، إن العدد ثلاثة أزرق. فقبل عام 1950 أو عام 1960 ظنّ الناس أنهم عرفوا، أو العديد منهم افتكر أنه عرف أن الحالات الحسية لا يمكن أن تكون فيزيائية. وآخرون رأوا أنهم عرفوا أن أولئك الناس كانوا مخطئين. غير أن الحجة كانت مستحيلة، فالأكثرية تود القول، "لتعلمْ، نحن لا نستطيع أن نبرهن لك أن من المستحيل أن تكون حالة حسية حالةً فيزيولوجية عصبية، ولا نستطيع أن نبرهن لك أن كل عددٍ له عدد يليه، ولا نستطيع أن نبرهن لك أن العدد ثلاثة ليس بأزرق، لكن هذه أشياء **نعرفها ليس إلا**، هذه **حقائق عقلية**. ونحن نعرف أن لا معنى أو أنه من المحال أن تكون الحالة الحسية حالة فيزيولوجية عصبية بالوضوح ذاته الذي نعرف به أي شيء آخر". فأمام الإنسان أكثرية عرفت أن الحالات الحسية لا يمكن أن تكون حالات دماغية، وأقلّية عرفت أن الأكثرية على خطأ. فكل فريق عرف أن الفريق الآخر مخطئ بصورة **قَبْلية**. ولا وجود لإمكانية

مهمة من حجة أو حركة للخروج من هذه الحالة المتجمدة للنقاش.

في عام 1951 نشر كواين (W.V.Quine) مقالة بعنوان "عقيدتان جامدتان في المذهب الحسي ـ التجريبي"[4]. ومنذ ذلك الحين فصاعداً تناقصت الثقة الفلسفية، بشكل مستمر، بفكرة "**الصدق**" القَبْلي. فقد أبرز كواين أن ثمة العديد من الأشياء التي نفتكر أننا نعرفها بصورة **قَبْلية** يجب مراجعتها. لتفكرْ بما يأتي: لتفترضْ أن أحداً أشار **لإقليدس** (Euclid) أن ما يلي يمكن أن يقع، وهو: أنه يمكن أن يكون لدى الإنسان خطان **مستقيمان** عموديان على خط **مستقيم** ثالث وأنهما **يتلاقيان.** فإن إقليدس كان سيقول إن عدم وقوع ذلك إن هو إلا صدق ضروري. غير أنه، طبقاً للنظرية الفيزيائية التي نقبلها اليوم، نقول، إن ذلك يحدث **فعلياً.** فالضوء الذي يمر قرب الشمس يسلك كما يسلك، لا لأن الضوء يسير في خطوط منحنية، لكن لأنه يستمر في السير في خطوط مستقيمة، والخطوط المستقيمة تسلك بتلك الطريقة في عالمنا اللاإقليدسي.

حالما نقبل ذلك، صار الفيلسوف ملزماً على طرح السؤال، "ماذا بقي من **الماقَبْلي؟**"، وقد فعل ذلك كواين. (كما بيّن كواين، وبطريقة مقنعة أن **الشروح الحسية المعيارية للقَبْلية** - مثلاً، فكرة "الصدق بواسطة العرف" ـ هي شروح غير متسقة منطقياً، إلا أني لن أعيد حججه).

أفتكرُ أن كواين ذهب بعيداً من بعض النواحي. فتأكيد كواين

---

(4) أول ظهور لمقالة: "عقيدتان جامدتان في المذهب الحسي- التجريبي" (Two Dogmas of Empiricism) كان في مجلة *The Philosophical Review* وقد أعيدت طباعتها في كتاب كواين: .*From a Logical Point of View* (New York, 1961) [وتجدر الإشارة إلى أني قمت بترجمة هذا الكتاب وأنه صدر عن المنظمة العربية للترجمة (المترجم)].

على أن "لا وجود لقضية لها حصانة أمام المراجعة" يفيد أن هناك ظروفاً يمكن كل قضية في ظلّها أن يكون رفضها **عقلانياً**. غير أن هذا خطأ واضح: تحت تأثير أي ظروف يمكن أن يكون معقولاً رفض ما يلي، "ليست كل قضية صادقة"، أي **لقبول** القضية "كل القضايا صادقة"[5]؟

غير أنه، إذا كان كواين قد بالغ في الكلام على القضية ضد ما هو **قَبْليّ**، فإنه أصاب، بما يأتي: إن أفكارنا عن المعقولية وعن المراجعة العقلية ليست ثابتة بواسطة كتاب من القواعد التي لا تتبدّل، كما أنها ليست مسطورة في طبيعتنا الترانسندنتالية، كما ظن كَنْت، وذلك، للسبب الوجيه جداً المفيد أن فكرة الطبيعة الترانسندنتالية كلها، الطبيعة التي لنا، في **ذاتنا**، بمعزل عن أي طريقة نتصور بها أنفسنا على نحو تاريخي أو بيولوجي، هي فكرة لا معنى لها. وبما أن أفكارنا عن العقلانية وعن المراجعة العقلية هي نتاج خبرتنا المحدودة جداً، والبيولوجيا التي لنا غير المنيعة، فإن المتوقع أن المبادئ التي نعدّها "قَبْلية" أو "تصورية"، أو أي شيء آخر، ستحتاج، من وقت لآخر، إلى مراجعة، في ضوء خبرات غير متوقعة أو تجديدات نظرية غير متوقعة. مثل هذه المراجعة لا يمكن أن تكون غير محدودة: وإلا، لا يبقى معنا تصور لأي شيء يمكن أن ندعوه **عقلانية**. غير أنه لا يمكننا أن نعين حدودها، بصورة عامة. وفي ما عدا الحالات التافهة (مثلاً "ليست كل قضية صادقة") لا يمكننا أن نكون على يقين من أنه **لا يمكن أبداً** أن يكون معقولاً في أي سياق الاستغناء عن قضية تعتبر صادقة صدقاً "ضرورياً" (وأنها

---

(5) أناقش هجوم كواين على فكرة القَبْليّ الموجودة في: Hilary Putnam, "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV (1979) (Minnesota).

كذلك في **سياق معين**). وبصورة عامة نقول، إن علينا أن نسلّم بأن اعتبارات البساطة، والمنفعة الإجمالية، والمقبولية المعقولة قد تؤدي بنا إلى أن نتخلى عن شيء كان معتبراً **قَبْلياً** في السابق، وأن عملنا **معقول. لقد صارت الفلسفة مضادة للقَبْلية.** غير أنه حالما ندرك أن معظم ما نعتبره حقيقةً **قَبْلية** هو ذو طابع سياقي ونسبي، **فإننا سنتخلى عن الحجة الوجيهة الوحيدة الموجودة ضد مماثلة العقل والجسد.** فمنظِّرو المماثلة ملزمون على إبراز هذه المسألة، وقد فعلوا. لذا، تغيّر الوضع.

لقد استعملت فكرة **صفة**، لكن يبدو لي أن ثمّة مفهومين للصفة على الأقل، وقد اختلطا في عقولنا[6]. فهناك مفهوم قديم جداً جرت العادة على توظيفه بمعنى "محمول"[*] (مثلاً، في السؤال الشهير، "هل الوجود محمول؟"، وهناك المفهوم الذي نستعمله اليوم عندما نتكلم عن "الصفات الفيزيائية"، و"المقادير الأساسية"... إلخ). وعندما كان يُفكّر فيلسوف بالمفهوم الأقدم فإنه غالباً ما كان يعتبر الكلام على **الصفات** كالكلام على **التصورات**. ولم يعتبر مثل هذا الفيلسوف أن الصفات متماثلة إلا إذا كان تماثلها صادقاً صدقاً فكرياً، وبخاصة نقول، إن صفة الحيازة على إحساس له طابع نوعي معين ليست هي ذاتها صفة الكينونة في حالة دماغية معينة، لأن المحمولات المتقابلة ليست **مترادفة** (بالمعنى العام الذي هو

---

(6) انظر: Hilary Putnam: "On Properties," in: *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), ch. 19.

(*) الصفة بمعنى المحمول تعني، "في علم المنطق" ما يعنيه الخبر في الجملة الاسمية المؤلفة من مبتدأ وخبر. فالكلمة مجتهد في الجملة: الطالب مجتهد تسمى محمولاً في علم المنطق، والمبتدأ (الطالب) يدعى موضوعاً.

"المساواة مساواة تحليلية")، ومبدأ التفريد الخاص بالمحمولات يفيد أن "الكينونة P" هي ذاتها Q في حالة تكون "الكينونة P" مرادفة "للكينونة Q". لتفكر بالوضع الذي ينشأ عندما يؤكد عالم على أن درجة الحرارة هي متوسط الطاقة الحركية للجزيئات. تبدو هذه القضية، في الظاهر، أنها تماثل صفات. فالذي قيل هو أن **صفة** الحيازة على درجة حرارة معينة هي، **واقعياً** (بمعنى من معاني "**واقعياً**") **الصفة** ذاتها، صفة الحيازة على طاقة جزيئات معينة، أو (بصورة أعم) نقول، إن درجة حرارة **المقدار الفيزيائي** هو ذاته المقدار الفيزيائي للطاقة الحركية للجزيئات. فإذا صح هذا، فالنتيجة تكون كما يأتي: بما أن القضية "X حائزة على درجة حرارة كذا" ليست مترادفة مع القضية "X حائزة على كذا وكذا من الطاقة الحركية للجزيئات"، حتى عندما تكون "كذا وكذا" هي قيمة طاقة الجزيئات التي تماثل قيمة "كذا وكذا" من درجة الحرارة، فلا بد أن يكون ما يعنيه الفيزيائي "بالمقدار الفيزيائي" غير ما يدعوه الفلاسفة "صفة" أو "تصوراً".

وتحديداً نقول، إن الفرق هو، أنه، في حين أن الترادف بين التعبيرين "X هي P" و "X هي Q" مطلوب ليكون المحمول P هو المحمول Q "ذاته"، فإنه ليس لازماً لتكون الصفة P هي الصفة Q ذاتها. فالصفات بعكس المحمولات يمكن أن تكون "متماثلة تركيبياً".

إذا كان هناك شيء مثل **التماثل التركيبي للصفات**، فلماذا لا تكون صفة الكينونة في حالة دماغية معينة هي **الصفة ذاتها** التي تفيد الحيازة على إحساس ذي طابع نوعي معين (متَّسق كثيراً مع تفكير سبينوزا) ـ حتى ولو لم تكن صادقة فكرياً، أي، حتى ولو بدت لكثيرين أنها كاذبة كذباً **قَبْلياً**؟ هذه هي الحجة التي صيغت.

وباختصار نقول، إن لدينا موجة مذهب مضادّ للقَبْلية، ونحن لدينا آلية جديدة **للصفات ذات التماثل التركيبي**، وبها يبدو منظِّر التماثل والمفكر من المذهب الوظيفي، بخاصة، منشغلين بصورة أوتوماتيكية.

الآن، أريد أن أنظر في ما يحدث عندما نضيف لهاتين المسألتين مسألة ثالثة. فما يحصل إذا كان الفيلسوف (1) من المذهب الطبيعي المضاد للقَبْلية، والذي (2) يجيز مثل المماثلة التركيبية للصفات، و(3) وله أيضاً نظرة للصدق هي نظرة **الواقعي المتشدد**؟ أود أن أزعم أن مثل هذا الفيلسوف سيجد نفسه في مواجهة صعوبات إبستيمولوجية خطيرة.

الأدمغة المنقسمة

لننظر في نوع خاص من التجارب وهو الذي قام به علماء الأعصاب في السنوات العشرين الأخيرة. وهو الذي يدعى "الدماغ المنقسم" أو تجربة انفصال الدماغ. وأود أن أبحث في علاقة هذا النوع من التجارب بنظرية المماثلة وبما جرى التسليم به، حتى الآن في النقاش كله، أي، فكرة وجود **تضايف**.

للدماغ كنموذج نظام معرفي يشبه الكمبيوتر لغة، لغة باطنية (قد تكون فطرية، أو قد تكوّن مزيجاً من "لغة" فطرية، أو نظاماً من الصور ولغة عامة). وبعض الفلاسفة ذهب إلى حد اختراع اسم للغة الدماغ الافتراضية هذه وسمَّوْها "مِنْتاليس"(*). لننظر في ما يحدث عندما يكون إنسان حائزاً على إحساس بصري على شاكلة هذا

(*) كلمة منتاليس (Mentalese) أبقيناها كما هي، فمعناها مذكور أعلاه في سياق الترجمة. واضح أن هذه الكلمة مشتقة من كلمة منتال (Mental) التي تفيد معنى ما هو عقلي.

النموذج (وأنا سوف أنشئ معرفتي بالأعصاب، لأني لا أعرف معرفة كافية، ولا أفتكر أن أحداً يعرف معرفة كافية). وفي ما يأتي إحدى القصص الممكنة: عندما يحوز الإنسان على إحساس. فإن "حكماً" يُصنع، وعلى الدماغ أن "يطبع" شيئاً مثل "أحمر قُدِّم عند الساعة 12". لذا، فإن الصفة (ولندعها "Q") تماثل **تسجيلاً في مِنْتاليس**، من بين أشياء أخرى. وهناك، وارد إلى مركز المعالجات اللغوية أيضاً، وهو المركز الموصول بصندوق الصوت، الذي يشرح قدرة الدماغ على النقل بلغة عامة عبارة "أحمر الآن". وقد يحصل أن ينقل الحكم الموجود في المِنْتاليس من موضع إلى آخر قبل أن يرد شيء إلى مركز الكلام. وهناك، حوادث في اللحاء البصري أيضاً (وهي التي قام بدراستها عالِما الأعصاب هوبل (Hubel) وويزل (Wiesel))، أتخيلها في طريقها إلى "التسجيل في المِنْتاليس" والعملية الكلامية، وقد تحدث هذه "التسجيلات"، و"الواردات"، وحوادث أخرى في نصوص مختلفة من الدماغ: فإذا انشق **كيان الدماغ كله**، فإن فصّ الدماغ الأيمن عند الشخص (وهو الفص الذي لا يحوز على الكلام) قد يرى أحمر (أو، وهذا أقل شيء، سوف يطلق إشارة إيجابية جواباً على سؤال مكتوب لا يراه، إلا ذلك الفص)، لكن إذا سأل أحد الأشخاص عن لون البطاقة فإنه سيجيب قائلاً: "أنا لا أستطيع أن أرى البطاقة". وأخيراً نقول، هناك، في مرحلة ما، تشكّل لأثر للذاكرة أو لآثار للذاكرة (ويمكن الإنسان أن يقسمها إلى **ذاكرة قصيرة وذاكرة طويلة**). ولا شك في عدم وجود سلسلة سببيّة خطية، فقد يكون هناك تفرعات وتلاقيات، أي شبكة من الأسباب. المشكلة هي أن البسيكولوجيا تقسم الحوادث العقلية بطريقة **انفصالية** ولا رباط فيها. فيقال، هنا يوجد إحساس بالأزرق. الآن ابتدأ، والآن توقف. الشبكات السببيّة ليست انفصالية. فليس هناك حادث فيزيائي واحد وحيد هو متضايف مع الإحساس.

إذا صحّت نظرية المماثلة، فتكون حالة الإحساس Q متماثلة مع حالة دماغية ما أو أخرى. والواقعي الميتافيزيقي لا يعتبر مسألة مع **أي** حالة دماغ تتطابق Q مسألة عرفٍ أو قرار أو لها مكوِّن من التقاليد. فالوضع هو أننا، **في الواقع**، نعيش في عالم ما نختبر فيه كصفات نوعية للأحاسيس هي **الصفات الواحدة وذاتها** مثل الصفات التي نواجهها، بطرق أخرى، كصفات فيزيائية لحوادث دماغية. (أو نقول، بطريقة أفضل، تكون فيها صفة الحيازة على إحساس ذي طابع نوعي معين هي صفة الكينونة في حالة دماغية معينة).

لنتوقف للحظةٍ ولنر ما تقول وجهة النظر، فعلياً. ولنفترض أن **أحمر** هو الصفة الذاتية التي نعاينها (ولنقلْ، إنها نتجت من التحديق في قرصٍ أخضر ثم إزاحة القرص للحصول على ما بعد الصورة). ولنفترض أنني، عندما أختبر هذا **الأحمر**، فإن الحالة الحسية التي أكون فيها تكون مماثلة لانفصال حالات الدماغ. فهي لا يمكن أن تكون مماثلة لحالة **واحدة** من حالات الدماغ المحددة بصورة كبيرة، لأننا نعلم أن الإنسان يمكنه أن يبعد أي عصبون واحد، أو أي شيء، ويظل حائزاً على التجربة. غير أن الصفة قد تكون صفة منفصلة، ولنقل (بطريقة غير مقبولة)، إن **العصبونات ذات الأرقام الزوجية في منطقة كذا وكذا تتوهج أو العصبونات ذات الأرقام الفردية تتوهج**. والواقع هو أن الانفصال سيكون أكبر من ذلك. فسوف يكون هناك مجموعة ضخمة من الحالات العصبونية بحيث يكون انفصالها هو صفة اختبار **الأحمر**.

غير أننا، الآن، سنمضي إلى أبعد من ذلك قليلاً. إذا كانت العصبونات ذات الأرقام الزوجية في المنطقة كذا وكذا هي التي تتوهّج، فإني أختبر **أحمر**. وإذا كان المقياس الدماغي يقول، "لا، العصبونات ذات الأرقام الفردية في المنطقة كذا وكذا هي التي

تتوهّج"، فإنني أظل مختبراً أحمر. معنى ذلك، أني لا أستطيع أن أذكر في أي من هذه الحالات الدماغية أكون. فإذا كنت أختبر **أحمر**، فلا بد لي من أن أكون في واحدة منها، غير أني عاجز عن **التمييز** بينها. **فالعصبونات ذات الأرقام الزوجية في المنطقة كذا وكذا تتوهج** ليست بالصفة التي يمكن ملاحظتها. وحتى مع المعرفة بأن نظرية التماثل صادقة، أنا لا أستطيع اعتماداً على إحساساتي أن أحوز على هذه الصفة. لتدعُ هذه الصفة "P_1" ولتدعُ الصفة التي تطلقها توهجاً العصبونات ذات الأرقام الفردية "P_2"، فالحالة الحسية تكون مماثلة للانفصال (P_1 أو P_2)، حيث تكون هذه صفة ثالثةP_1 . ليست حالة حسية، وP_2 ليست بحالة حسية، فلم يبق إلا أن يكون **الانفصال** وحده هو الحالة الحسية. وبمفردات أخرى نقول، إنه، في هذه الأنطولوجيا، **الانفصال** بين صفتين **غير ملاحظتين**، هو الذي يمكن **ملاحظته**. فما أختبره هو تابع للصفات المنطقية المعقّدة التي لا يمكن ملاحظتها كأنها معطى بسيط، ذلكم هو الوضع.

قد أكون قد بسّطت وجهة النظر لدرجة غير معقولة. لذا، أرى صديقي ذاكراً الملاحظة التالية، "لنفترض أن الجهاز الوحيد الذي بحوزتنا للكشف عن الميونات(*) (muons) لا يميّز بين الميونات ومضادها. عندئذٍ، لا يكون **الميون** ذا صفة يمكن ملاحظتها، ومضادّه ليس بذي صفة يمكن ملاحظتها، لكن الفصل بينهما يمكن أن يلاحظ. وهذا لا يبدو نوعاً من المفارقة إلا لمن يعتبرون الملاحظة أقل من كونها فكرة براغماتية. غير أن قصدي ليس الهزء بهذه النظرة التي تؤلف برنامجاً مشروعاً ومهماً جداً في علم الفيزيولوجيا

(*) جزيء كتلته تساوي 207 مرات كتلة الإلكترون (Electron) ويتشكل من تآكل Pi - Meson إلى إلكترونات وMu- Meson وPi - Meson الحيادي يتآكل متحولاً إلى ضوء وإشعاع.

العصبية، وإنما قصدي جلاء ما نُلزم به الإنسان. فما يؤدي إلى الصعوبات، كما سوف أناقش، ليس نظرية التماثل في حد ذاتها، وإنما في علاقة هذه النظرية بالمذهب الواقعي الميتافيزيقي ـ أي منظوراً إليها في علاقتها بما أدعوه المنظور "الخارجي" لطبيعة الصدق.

يمكن المرء أن يتجنب الأخذ بهذا المنظور، فكارناب قد يقول (في فترة معينة، على الأقل)، إن الكلام على الأشياء الفيزيائية إن هو إلا مشتق من كلام عن الأحاسيس، وبدرجة عالية، وأن قرار القول، إن حالة دماغية معينة مماثلة لحالة حسية Q هو، في حقيقته، قرار لتعديل لغة الكلام على الصفات الفيزيائية بطريقة معينة، بغية تغيير تصوّرنا للصفة الفيزيائية موضع الدرس. وبما أن الكلام على الشيء الفيزيائي والصفة الفيزيائية ليس إلا كلاماً مشتقاً، وبدرجة عالية، من الكلام على الأحاسيس، لذا، يمكننا تعديل القواعد. غير أن وجهة النظر هذه ليست وجهة نظر الواقعية الميتافيزيقية، على الأقل، بالنسبة إلى الأشياء المادية والصفات الفيزيائية. وقد يكون من يفكر مثل هذا التفكير واقعياً ميتافيزيقياً في نظرته **للأحاسيس**، لكنه ليس واقعياً ميتافيزيقياً بالنسبة **إلى الأشياء المادية**. ولأنه يعتبر الكلام على الأشياء المادية كلاماً ضعيفاً، لذا، يمكنه أن يتبنى نظرية التماثل بمجرد القول، "أنا أتبناها كنوع من **العرف**، وكشرط إضافي من شروط المعنى". وبما أن المعاني ليست مثبّتة، سلفاً، وبشكل كلي، وبما أن هناك مجالاً مفتوحاً من البنية، لذا، لن يكون هناك مشكلة تتعلق بالسؤال: "أنّى لك أن تعرف أن الحالة الحسية هي مماثلة لهذه الصفة، وليس لصفةٍ أخرى؟". وإذا كانت **هذه** الصفة غامضة، عندئذٍ، يجوز لنا أن نفترض التماثل بوصفه تحديداً للمعنى. غير أني أتكلم مع إنسان يعتقد بوجود عالم مادي، وأن الأمر ليس مجرد

كلام كبير مشتق من الأحاسيس، وهو يعتقد بوجود صفات فيزيائية، وأن تعابير مثل "العصبونات في تلك القناة تتوهج" تتضمن صفات فيزيائية عنا، وأن هذه الصفات تكون أو لا تكون متماثلة مع هذه الحالة الحسية.

وكذلك الحال بالنسبة إلى البروفسور دانيال دينيت (Daniel Dennet) الذي يعتقد أن الكلام على الحس شديد الإبهام، فلا يعتقد بوجود صفة ذاتية ذات تعريف واضح للكينونة في هذه الحالة الحسية، حالة الحيازة على إحساس له هذا الطابع الكَيفي. غير أني أفتكر أنه، هو أيضاً يمكنه أن يتبنّى نظرية تماثل كشرط للمعنى، لا يثبِّت، هذه المرة، معنى مفردات الأشياء الفيزيائية، وإنما يثبِّت المفردات البسيكولوجية. غير أننا نقول، ومن جديد، إن ذلك ليس بوضع الواقعي الميتافيزيقي المعبأ.

أنا أفكر بالواقعي المعبّأ الذي يعتقد قائلاً، "نعم، أنا أعرف ما تكون هذه الصفة البسيكولوجية (الحالة الحسية)، وأنا حائز عليها، وأنا أستطيع أن أدركها، وأنا أفتكر أنها صفة بسيكولوجية محددة أنا أشير إليها. فأنا أعرف ما هي P_1 وP_2، لذا، أعرف ما تكون (P_1 **أو** P_2)، فإما أن تكون الحالة الحسية مماثلة هذا أو لا تكون". وتماماً، مثل الطريقة التي بها يمكن أن يقول الفيزيائي الساذج "لا وجود لعنصر ذي علاقة بالعرف" (وأفتكر أنه مخطئ)، "لا يوجد عنصر عرفي في القرار المفيد أن **درجة الحرارة هي متوسط الطاقة الحركية للجزيئات**، فإما أن **تكون** درجة الحرارة متوسط الطاقة الحركية للجزيئات، أو هي صفة أخرى". تلكم النظرة التي أرّيد بحثها.

المسألة هي ما يأتي: إذا أخذ الإنسان بتلك النظرة الواقعية الميتافيزيقية، فستكون هناك إمكانات عديدة تزيد على ما اعتاد الناس التفكير فيه. وأول إمكانية تخطر على البال هي أن تكون الحالة

الحسية مماثلةً صفة الحيازة على الحوادث الملائمة التي تحدث في اللحاء البصري ولها "تسجيل" في "العقل بلغة افتراضية" خالية من المفردات (mentalese) وتشكل الوارد إلى مركز الكلام وتشكل أيضاً آثار الذاكرة ـ أي اعتبار الحالة الحسية مماثلة **لمجموع** هذه الصفات العديدة. غير أننا، حالما نفكر بإمكانية التفكك نفقد يقيننا بأننا نريد المجموع كله. فقد يكون الإحساس حادثاً في اللحاء البصري؟ (أي أن صفة الحيازة على الإحساس هي "في حقيقة الأمر" صفة الحيازة على أن الحادث حدث في اللحاء البصري).

لنفترض، للحظةٍ، أنه كذلك، ولنفترضْ أننا نستطيع أن نقطع العملية التي تنتج التسجيل في المنتاليس، أو على الأقل، قَطع الوارد إلى مركز الكلام. ولنتخيل أننا أرينا الشخص بطاقة حمراء على الجانب الأيسر لمجاله البصري (بحيث لا تكون البطاقة "مرئية" إلا للفص الأيمن، كما يقول علماء الأعصاب). عندئذٍ، سيقع الحادث الملائم في الفص الأيمن، لكننا، إذا سألنا الشخص "هل ترى أي شيء أحمر؟"، فإن الشخص سيجيب "لا".

والآن نقول، إننا بالمعيار الواحد الذي نوظفه نحن لنقرر ما إذا حاز شخص على إحساس أم لا، والمعيار هو البيانات الكلامية الصادقة، علينا أن نقول إنه **لم يحز على الإحساس بالأحمر**، ولذلك **رفضنا** النظرية القائلة إن Q (الطابع الكيفي ذا الصلة) هو مطابق للصفة اللحائية البصرية التي هي قيد الدرس. غير أنه يمكن أن يعترض إنسان ما، قائلاً "لا، أنتم لم ترفضوا تلك النظرية، إطلاقاً. فالسؤال هو: ما نوع هذا الذي قام بالملاحظة؟ فدماغ الشاب منقسم إلى قسمين". وكما يقدر أي ملاحظٍ أن يقول في **حالةٍ عادية**، فإن Q متماثلة مع هذه الصفة للحاء البصري. فلا يُحسب حساب الملاحظين الذين لا يكونون في الحالة العادية، فهم لا يُعتمد عليهم.

الصعوبة تَمثُلُ في وجود نظريات تَماثل **لا يمكن التمييز بينها من طريق الملاحظة**[7]، وما أعنيه بذلك هو أنها تؤدي إلى التنبؤات ذاتها نسبة إلى خبرة جميع المراقبين في حالة عادية.

لتفكر في الرأي المفيد أن الإنسان لا يحوز على الإحساس بالأحمر ما لم يحز على الوارد إلى مركز الكلام. فأنّى للإنسان أن يبرهن على ذلك أو يرفضه؟ قد يفكر الإنسان أننا إذا فصلنا جزئي الدماغ (Corpus Collosum) وهناك ذكرى ما، لا تجتاز وحدة المعاملة الكلامية، فستكون هناك طريقة، نعني، نسأل الشاب ما إذا كان قد حاز على إحساس بالأحمر. يقول: "لا". بعدئذٍ، نعيد وصل جزئي الدماغ (وهذا عمل بارع إذا كنت تقدر على القيام به!)، ونسأل: "هل أنت حائز على إحساس بالأحمر؟". قد يجيب "نعم، لكن أقول، إنه لجنون أن أحوز على هذا الإحساس بالأحمر وتسألني إن كنت حائزاً عليه، بعد أن قلت لك، بإخلاص، إنني لا أحوز عليه". (وقيل لي إن المألوف هو أن يوفّق المرضى أنفسهم مع المواقف من هذا النوع، أو يبرّرونها، مثلما تصورت قبل قليل). فهل

---

(7) فكرة "لا يمكن التمييز بينها من طريق الملاحظة" قُدِّمت في مقالات عن نظرية المكان - الزمان من قِبَل كلارك غلايمور (Clark Glymour) ودايفد مالامنت (David Malament) في كتاب: John Earman, Clark N. Glymour and John J. Stachel, eds., *Foundations of Space - Time Theories* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1977), vol. VIII: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science.*

المسألة المماثلة في نظرية المكان - الزمان هي وجود أمكنة - أزمنة "ممكنة" (أي أمكنة - زمنية تجيزها النظرية النسبية) تختلف بصفاتها الطوبولوجية الكونية [الطوبولوجيا (Topology) تعني الهندسة اللاكمية (المترجم)]، لكن يكون فيها للذين يقومون بالملاحظة الخبرات ذاتها. مثل هذه الأمثلة لا يعتبر، في أغلب الأحيان على أساس أن "اعتبارات البساطة" تدل الشخص على المكان - الزمان الذي يعيش فيه، والمشكلة في ذلك (كما أشار مالامنت) تَمْثُلُ في أن النظرية الفيزيائية (النسبية العامة) لا تقول، إننا نعيش في أبسط مكان - زمان متّسق مع قوانينها.

يبيِّن مثل هذا البيان أن كان هناك إحساس بالأحمر من دون وجود وارد إلى مركز الكلام؟

الجواب هو أنه لا يبيِّن. وإذا رغب دانيال دينيت (وهو الذي رأى أن الإحساس هو الوارد إلى مركز الكلام، أو كانت نظرته قريبة من ذلك)[8] أن يوفِّق بيان هذا الشخص مع نظريته، فكل ما عليه أن يقول هو "أنا لا أنكر أنه، في وقت متأخر، أن الحادث البسيكولوجي، حادث **التذكر يملك الإحساس الذي سبق** أن حدث. غير أني أنفي وقوع **الإحساس** في وقت سابق". في النظريتين، ولاحقاً، يتذكر الشخص، أنه حاز على الإحساس بالأحمر من قبل، تذكراً صائباً أو خاطئاً.

الاختلاف هنا واقعي، فمعظم علماء الأعصاب يعتقد أن الفص الأيمن عند المرضى المصابين بانقسام الدماغ، هو "واعٍ". وهذا معناه القول إنه قد يوجد، أحياناً، إحساس بالأحمر، أو سواه، حتى ولو لم يكن هناك واردٌ ما إلى مركز الكلام. ("فهناك محلاّن للوعي" هو القول الذي يتكرر). وهناك، على الأقل، عالم أعصاب شهير هو إكْلِسْ (Eccles) يرى أن الفص الأيمن المنفصل (أو الفص الأيسر عند المرضى الذين يقع مركز كلامهم إلى اليمين) ليس بواعٍ. فهناك وعي **أحادي** بحسب وجهة نظر إكْلِسْ، وهو أن قدرة الفص الأيمن المنفصل على "إثارة" سلوك واعٍ لا يعني أنه "محل وعي ثانٍ". ذلكم ما يقول.

كما لا يساعدنا اللجوء إلى القواعد المنهجية، مثلاً، "اختر

(8) نموذج الوعي عند دينيت معروض في مقالة "نحو نظرية وعي معرفية" (Towards a Cognitive Theory of Consciousness) المطبوعة مجدداً في كتابه *Brainstorms* الصادر عن Bradford Books, 1978.

النظرية الأبسط" لعدم وجود أي نوع من "البساطة" موجود في النظرة "الأحادية" وتفتقر إليه النظرة التي تقول "بالمحلَّين" أو تحوز عليه نظرة "المحلَّين" وتفتقر إليه النظرة "الأحادية". وربما كانت نظرة "المحلَّين" هي الأبسط، من ناحية واحدة، فهي تقول، إن قدرات سلوكية معينة (يحوز عليها الفص الأيمن، حتى إذا لم يحز على الكلام) كافية للوعي، وهذا يتفق مع الواقعة التي تفيد أننا ندعو الحيوانات (التي لا تملك القدرة على الكلام) حيوانات واعية. غير أن ثمّة وجوه **عدم تشابه** عديدة بين الحيوان ذي الدماغ السليم، الذي لا تزال عملياته الدماغية "موحَّدة"، حتى لو لم تكن تشمل الكلام، وجزء واحد من "الدماغ المنقسم". ولو لم تكن المسألة تمسّنا عن كثب، ولم يكن لدينا ميلٌ قوي للواقعية الميتافيزيقية وما تقول عن **الأحاسيس**، ألا يكون اتساقاً مع أفضل حدوسنا المنهجية أن نعتبر ذلك هو القضية التي تجب **شرعنتها**، لا القتال حولها؟

وباختصار نقول، هناك عددٌ من نظريات التماثل التي لا يمكن التمييز بينها من طريق الملاحظة. وإذا كان المنظِّر القائل بالتماثل مصيباً، فلا يوجد سبيل، على وجه البسيطة، يمكِّن الإنسان من معرفة **طريقة** صوابه، نعني، معرفة **أي** حالة دماغية تكون حالة حسية مماثلة لها (**أو متضايفة معها**). هذه النقطة لها من الأهمية ما يكفي لأن تستحق شرحاً توضيحياً إضافياً.

لقد طرح توماس نيجل[9] (Thomas Nagel) الرأي المعقول والمفيد أن الإنسان لا يستطيع تخيل **معنى أن يكون** الكائن خفّاشاً. غير أن السؤال هو: **لماذا** يجب أن يكون ذلك رأياً معقولاً؟ لقد قرأت، منذ سنوات، كتاباً ممتعاً عن الخفافيش بقلم دونالد غريفن

(9) "ما يعني أن يشبه الخفاش؟" أعيدت طباعتها في N. Block.

(Donald Griffin) فأدركت أن الخفافيش لا تختلف، جذرياً، عن أيٍّ من الحيوانات اللبونة الأخرى. فنحن نعتقد، في معظم الأحيان، أننا نستطيع أن نتخيل الأحاسيس التي للكلاب والقطط. فما الصعوبة مع الخفافيش؟

الخفافيش تتمكن من أن تسمع أصواتاً أعلى مما نستطيع بأوكتاف(*) (Octaves). فأنا أعجز عن تخيل ما تشبه الكينونة خفّاشاً، بمعنى تخيل ما يكون رادارها الحسي(**) (Echolocation). غير أن السؤال هو: هل يلزم ذلك أن يكون صعباً؟ فقد اعتدت أن أكون قادراً على سماع أصوات أعلى بأوكتاف من أعلى الأصوات التي كنت أستطيع سماعها في منتصف عمري. غير أن طبقة الصوت الذاتية لم تتغيّر: فأعلى الأصوات التي يمكنني سماعها قد يكون صعباً؟ غير أن طبقة الصوت الذاتية لم تتغيّر: فأعلى الأصوات التي يمكنني سماعها قد يكون أدنى بأوكتاف من أعلى الأصوات التي كنت أتمكن من سماعها عندما كنت في عمر العشر سنوات، في طبقة الصوت **الموضوعية**، لكن أعلى صوت أسمعه الآن له الصفة الصريرية الضعيفة ذاتها للأصوات التي صارت عالية جداً فلا يمكن سماعها دائماً. وقد يشرح ذلك كيف أن صوتاً أعلى بخمس أوكتافات من الأصوات التي نسمعها، يبدو للخفّاش: مثل صرير عالٍ.

الآن، تخيل حواراً جارياً بين فيلسوفين أو بسيكولوجيين، أحدهما يقول، لا **صفة مجردة** خفّاشية تشبه أي **صفة مجردة** إنسانية. غير أن **الصفات المجردة** لا يمكن تخيلها مختلفة عن الصفات المجردة الإنسانية. فأنت لا يمكنك أن تتخيل ما يشبه الشعور عندما

(*) تعني الفترة بين نغمتين.

(**) ترجمتنا Echolocation بالرادار الحسي للخفافيش، وهو يعتمد على الصدى.

يكون الكائن خفّاشاً (أو كلباً أو قطاً). ويمكننا أن نتخيل الفيلسوف الآخر مجيباً: "مع ذلك، قد توجد بعض إحساسات الخفّاش التي أعجز عن تخيلها. وهناك بعض إحساسات البشر الآخرين (مثلاً، بعض الإحساسات لجنس آخر) قد أعجز عن تخيلها، لكن ذلك لا يعني أنني أعتبر الفضاء البسيكولوجي الخاص بهؤلاء البشر الآخرين مختلفاً عن فضائي. فلماذا لا أفكر بأن ساحة الخفّاش البصرية، على سبيل المثال، تشبه كثيراً ساحتي البصرية؟ (ملاحظة مهمة: الخفافيش ترى جيداً، بعكس الرواية الشعبية). فإذا سمحنا ببعض التعديلات في بصريات عين الخفّاش، أو في سمعه، ضمن حدود تشابكها مع ما لدي من بصريات وسمع، فإنها تشبه سمعي، وآلامه تشبه آلامي". الآن، هل بإمكاننا أن نحسم ذلك؟

لأن عدد الخلايا العصبية مختلف، ولأن الترتيب مختلف (فالمركز السمعي لدماغ الخفّاش يكبَّر ليصير من الدماغ)، فإن الصفات على مستوى عصبي - عدد توهج الخلايا العصبية - التي تساوي **صفة مجردة** في حالة الخفّاش على أساس الافتراض بأن نظرية التماثل صحيحة، لا يمكن أن تكون، وبالمعنى الحرفي، ذات الصفات المماثلة لأي فلسفة، في حالة الإنسان. أو نسأل: هل تكون الصفات ذاتها؟ لنفترضْ أنه عندما يكون للخفّاش إحساس بصري ما (ناتج من رؤية أشياء حمراء)، يكون دماغ الخفّاش حائزاً على الصفة المنفصلة (P_1 أو P_2)، حيث P_1 وP_2 حالتان محددتان من حالات دماغ الخفّاش. (فسوف تكون صفة منفصلة معقدة ولها آلاف الأمثلة، لكن لنبسِّط الأمر). ولنفترض أنني عندما أكون حائزاً على إحساس بصري معين (ناتج عن رؤية أشياء حمراء)، فإن دماغي يحوز على الصفة المنفصلة (P'_1 أو P'_2). ولنفكر بالنظريتين الآتيتين: (1) أن الطابع الكيفي لإحساس الخفّاش (ولتسمّهِ "**أحمر**$_B$") مماثل (أو،

على الأقل، متضايف مع) الصفة المنفصلة (P_1 أو P_2) والطابع الكيفي للإحساس البشري (ولتسمّه "أحمر$_H$") مماثل (أو متضايف مع، على الأقل) الصفة **المختلفة** (P'_1 أو P'_2). (2) أن الطابع الكيفي لإحساس الخفّاش **مماثل** الطابع الكيفي **لإحساسي** (أي أحمر$_B$ = أحمر$_H$)، وكلاهما **مماثل** (أو **متضايف مع**) الصفة المنفصلة والأكثر تعقيداً (P_1 أو P_2 أو P'_1 أو P'_2).

على أساس النظرية الأولى يكون لي وللخفّاش خبرات مختلفة، وعلى أساس النظرية الثانية يكون لنا الخبرة ذاتها، لكن هاتين النظريتين تؤديان إلى التنبؤات ذاتها لجهة ما سوف يختبره المراقبون **الإنسانيون**، العاديون، وغير العاديين. ومرة ثانية نقول، إنهما لا يمكن التمييز بينهما.

هل القواعد المنهجية (أن تختار النظرية الأبسط) تساعدنا؟ ومرة ثانية نقول، إنه ليس من الواضح أنها تستطيع المساعدة. لقد بيّن نِدْ بلوك (Ned Block) ما يفيد أن النظرية الأولى هي أبسط من الثانية من ناحية واحدة (وهي مماثلة **الصفة المجردة** صفة فيزيائية أبسط في كل حالة)، بينما النظرية الثانية هي أبسط من ناحية أخرى (وهي أن النظرية الثانية "ليست شوفينية"(*)، فهي تسمح بعدم وجوب أن يكون للمرء بنية فيزيائية تماماً مثل بنيتنا ليكون له صفات مجردة **كصفاتنا**). ومن جديد نقول، إننا نفتقر إلى المبادئ التي تحدد التناوب المفضّل الوحيد. والحقيقة هي أن السؤال هو: ما السبب الذي يدعو إلى التفكير بوجوب مثل تلك المبادئ؟ لماذا لا نفعل

(*) الشوفينية (Chauvinism) تعني المغالاة في الحماس لجنس المرء، أو جماعته أو عنصره، أو غير ذلك. ذلك هو المعنى الأصلي. أما في النصّ، أعلاه، فإن المقصود هو المعنى المجازي المقتصر على المغالاة أو التطرف وعدم الاعتدال.

كما حثَّنا فيتغنشتاين على فعله، أي، أن نهجر المذهب الواقعي الميتافيزيقي الخاص بالإحساسات وبمفردة "مثل" (كما تطبق على الإحساسات) ونتعامل مع هذه أيضاً بوصفها حالة يمكن شرعنتها، لا القتال حولها؟

وأخيراً، أريد أن أعرض نظريات ثلاثاً، أنا متأكد من بطلانها، لكن يصعب أو يستحيل إلغاؤها إذا كان المذهب الواقعي الميتافيزيقي صائباً. وهذه هي: (1) أن الأحمر$_H$، مماثل حالة وظيفية (أو شبه وظيفية)، نعني، حالة الكينونة في حالة مادية (أي فيزيائية) مبكّرة في حياتك أدت الدور الوظيفي الذي هو الإشارة العادية التي تدل على وجود أحمر موضوعي. (2) أن الصخور لها **صفات مجردة** (أي حوادث تشبه بصفاتها **الإحساسات البصرية**، تحدث في الصخور). (3) أن الأمم واعية.

لننظر، أولاً، في (1) ولنتذكر الحجة التي وظفتها لكي أبيِّن أن الأحمر$_H$ لا يمكن أن يكون حالة وظيفية، وكانت تلك الحجة تقول، إذا ماثلنا الأحمر$_H$ والحالة الوظيفية، حالة **الكينونة في أي حالة مادية (مثلاً حالة دماغية) تشير، بصورة اعتيادية، إلى وجود أحمر موضوعي**، لما كنت، عندئذٍ، قمت بعكس الطيف (وعلى الأقل، في حالة فقد الذاكرة)، لأنني أكون في تلك الحالة الوظيفية عندما أرى شيئاً أحمر بشكل موضوعي **قبل** عكس الطيف و**بعد** عكس الطيف (موفِّراً الوقت لحدوث التكييف اللغوي، عند الضرورة، مفترضاً هجمة فقد للذاكرة). غير أنه، استناداً إلى موقف المذهب الواقعي الميتافيزيقي، مما لا شك فيه أن يقال، إنيّ **قمت** بعكس الطيف (بالرغم من أني لا أتذكر ذلك بسبب هجمة فقد الذاكرة). وتكون المسألة أقوى، لو لم أتعرض لهجمة فقد ذاكرة وتذكرت أن طيفي اللوني قد انعكس، وحتى في هذه الحالة، نقول، إنه إذا

صارت التعديلات اللغوية أوتوماتيكية، فسيظل هناك معنى يفيد أن ما كان يُعتبر، في العادة، "الإحساس بالأخضر" يؤدي الآن، الدور الوظيفي الذي هو "الإشارة إلى وجود **أحمر** موضوعي في المحيط".

لا تبيِّن هذه الحجة سوى أن **الأحمر**$_H$ لا يماثل الحالة الوظيفية المذكورة. فهي لا تبيِّن أنه ليس مماثلاً حالة وظيفية تعقيداً، مثل، **حالة الكينونة في أي حالة مادية مبكّرة في حياتك حققت الحالة الوظيفية المذكورة أعلاه.** قد يعترض الإنسان بالقول، إن تلك صفة غريبة، هي وظيفة منطقية معقّدة تابعة لصفات وظيفية. غير أن السؤال الذي يُطرح هو: لماذا الوظيفة المنطقية المعقّدة التابعة لصفات وظيفية هي أقل احتمالاً من أن تكون مماثلة للأحمر$_H$، من انفصال الصفات الفيزيائية المعقّدة؟ فهل يفضِّل العالَم ظواهر انفصال الصفات الفيزيائية على ظواهر تجمع الصفات الوظيفية؟

لننظر في (2). ولتكن P_3 صفة الكينونة صخرة، ولنفكر بالفرضية المفيدة أن الأحمر h مماثل للصفة الانفصالية (P'_1 أو P'_2 أو P'_1 أو P'_2 أو P'_3). ولا شك في أن للصخور دائماً هذه الصفة. لذا، استناداً إلى هذه الفرضية، تحدث الحوادث ذات الطابع الكيفي أحمر$_H$ في الصخور، دائماً. (فهي لا تختبر الأحمر بالمعنى **الوظيفي** لاختبار الأحمر، إلا أن هناك حادثاً له الطابع الكيفي للحادث الذي يؤدي الدور الوظيفي المتمثِّل في إحساسنا بالأحمر يحدث فيها، كل الوقت). أو لنفكر بفرضيات أكثر تعقيداً تقول إن الصخور لها **صفات مجردة** مختلفة، في أوقات مختلفة. أو أن الفرضية التي تزعم أن فرضية واحدة من بين تلك الفرضيات (لم تُحدَّد) هي صائبة. عندئذٍ، قد نقول "حسناً، لكن هذه الفرضيات غير معقولة". بلى، إنها كذلك، غير أن كل واحدة منها تؤدي إلى النبوءات ذاتها عند جميع المراقبين كالنظرية "المعقولة". فلا يمكن إزاحة أي واحدة منها

استناداً إلى أسس الملاحظة والتجريب، لأن كل واحدة منها لا يمكن تمييزها، بالملاحظة، من النظرة المعيارية.

قد نفكر أنه يمكننا إزاحة هذه النظريات باللجوء إلى المبدأ المنهجي المفيد أن **على المرء أن لا يعزو صفةً لشيء، بلا مسوِّغ.** طبعاً، لا يقول هذا المبدأ إن هذه النظريات **كاذبة** (**أحياناً**، تكون الأشياء التي لا مسوِّغ لدينا للاعتقاد بصدقها)، لكنه يقول، وهذا على الأقل، أننا **مسوَّغون** في اعتبارها كاذبة. غير أن السؤال هو: هل لا يوجد مسوِّغ، حقيقةً، للأخذ بأقل هذه النظريات تحديداً (النظرية المفيدة أن مثل هذه النظرية صائب، وأن للصخور **صفات مجردة**)؟ وماذا عن الحجة التي تقول، **إننا** إذا كنا حائزين على **صفات مجردة** وكان المذهب الفيزيائي صادقاً (وهناك العديد من الفلاسفة الذي يعتقد بوجود أسباب وجيهة كثيرة للقبول بالمذهب الفيزيائي)، فهناك جسم فيزيائي واحد، على الأقل، تحدث فيه حوادث ذات طابع كيفي: لذا، نسأل، لماذا لا يقع مثل هذه الحوادث في جميع الأجسام الفيزيائية؟ وإذا كنا قادرين على أن نبيِّن أن هناك شيئاً يتعلق **بالصفة المجردة** ذاتها **يتطلّب** أن يكون لها "الدور" الوظيفي الخاص الذي لها في حالة البشر، عندئذٍ، ستوقِف هذه الخطوة، لكن هذا هو بالذات ما يقوله لنا المعتقدون بأن **بالصفات المجردة** أشياء حقيقية، ميتافيزيقياً، أننا لا نقدر على فعله.

نذكر أخيراً ما لا يقل أهمية ما يأتي: لننظر في (3). لنفكر بالفرضية التي تقول، إن الألم مماثل لحالة وظيفية ملائمة يمكن أن تعرضها كائنات عضوية أو أمم. وبكلمات أخرى نقول، لنفترض أنه عندما تعلن الولايات المتحدة أن "الولايات المتحدة تتألم من..." فهي **تكون** فعلياً كذلك. طبعاً، لا يمكننا أن نعرف إطلاقاً. وربما يجد القارئ، في هذه اللحظة أنه من الملفت والمضحك بمقدار، وجود

جماعة تقدر أن تتصرف بطرائق تشبه الطرائق التي يتصرف بها شيء يشعر بالألم عندما يكشف عن ألمه، لكنه لا يظن أن الولايات المتحدة تشعر بالألم، في حقيقة الأمر. فالقارئ، استناداً إلى هذه الفرضية مخطئ: فالروح (Geist) القومي يشعر بالألم شعوراً حقيقياً.

ترتبط هذه الفرضية بنقاش ملفت في فلسفة العقل. فالحجة التي يحب أنصار المذهب الوظيفي (وأنا واحد منهم) أن يوظفوها هي الحجة "المضادة للشوفينية" : فمن الناحية المبدئية يمكن اختزال الفروق بين الإنسان الآلي (Robot) والإنسان الطبيعي (في التنظيم الوظيفي) إلى تفاصيل صغيرة تتعلق بعلمَي الفيزياء والكيمياء. ويمكن المرء أن يحصل على إنسان آلي يشبهنا لمستوى الخلية العصبية (ويكون له "لحم ودم" باستثناء الدماغ) والفرق هو أننا نحوز على خلايا عصبية مكوَّنة من الكربون والهيدروجين والبروتين... إلخ. وهو يحوز على خلايا عصبية مصنوعة من المواد الإلكترونية، لكن جميع الدوائر الكهربائية تتماثل تماثلاً دقيقاً بدءاً من مستوى الخلية العصبية صعوداً. والآن نسأل، إذا لم تكن "شوفينياً بالنسبة إلى الهيدروجين والكربون" يعتقد أن الكربون والهيدروجين هما أوعى، جوهرياً، لماذا لا تقول، إن هذا الإنسان الآلي هو شخص صادف أن كان في دماغه معدن أكثر وهيدروجين وكربون أقل؟

أثارت هذه الحجة الرد الآتي: "حسناً، لنفترض بدلاً من هذه الآلات الإلكترونية، والخلايا العصبية الإلكترونية الموصولة بسلك في الدوائر الكهربائية ذاتها التي وُصِلَت فيها الخلايا العصبية البشرية بأسلاك، أنك تحصل على أناس بصور مصغَّرة، فتيات صغيرات وصبيان صغار" فنحن لا نتخيل أن هؤلاء البشر الصغار يعرفون ما هو المشروع، أو أنهم يرون أي شيء ما عدا غرفة مضاءة بنور ضعيف، أو كثير من الغرف المضاءة بنور ضعيف، فيها يتناقلون

الملاحظات. (ولا شك في أن وقتهم سيمر بسرعة كبيرة نسبة "**إلى وقتنا**"). وقد يكونون عمالاً مبعَدين: "الآن"، يستمر الردّ قائلاً، "فأنت لا تدعو ذلك الشيء "وعياً" لأنك تعرف أن الواقع لا يعدو أن يكون مؤلفاً من أولئك الصغار المحركين للجسم. وهذا يبيِّن أن التنظيم الوظيفي الملائم (مثل تنظيمنا) لا يكفي لتسويغ تطبيق صفات من قبيل صفة "واعٍ"".

كان أحد الردود على ذلك الرد (وهو الذي وضعته) يفيد النفي بأن يكون "للإنسان الآلي المتعدد الرؤوس"(*) (Hydra) (كما دُعي) التنظيم الوظيفي ذاته الذي عندنا. غير أنه يوجد رد راديكالي أكثر من سواه، قد أكون قد قمت به. فقد أكون قد قلت: "لماذا لا ندعو الإنسان الآلي المتعدد الرؤوس واعياً؟ وإذا كانت الحجة الأولى صائبة (وأنا أظنها كذلك)، وإذا كان الإنسان الآلي ذو الدماغ المؤلف من البوزترون(**) (Positron) واعياً، فلماذا تعني، الحقيقة المفيدة أن الخلايا العصبية للإنسان الآلي المتعدد الرؤوس **أكثر** وعياً، وأن الشيء كله هو أقل وعياً؟ وبعد كل شيء، لابدّ من أن نقول، إننا، وبمعنى من المعاني، مجتمع حيوانات صغيرة. وخلايانا هي، بمعنى ما، حيوانات فردية. وقد يكون لها مقدار قليل من الشعور، فمن منّا يعرف؟ بشعور فوق وأعلى من شعورنا". والآن نقول، إذا تحركنا في ذلك الطريق، وإذا قررنا أن الإنسان الآلي المتعدد الرؤوس واعٍ (بالرغم من أن خلاياه العصبية هي صبيان صغار وفتيات صغيرات)، فلماذا لا تكون الولايات المتحدة كذلك؟

(*) أفعوان خرافي متعدّد الرؤوس.

(**) البوزترون (Positron) هو جزء موجب، كتلته تعادل كتلة الإلكترون ذي الشحنة الكهربائية السالبة.

طبعاً، أنا لا أزعم أن الولايات المتحدة لها التنظيم الوظيفي ذاته مثل التنظيم البيولوجي للبشر (Homo Sapiens). فما لا شك فيه أنها لا تحوز على مثله. غير أن هناك وجوه شَبهٍ عديدة. فالولايات المتحدة لها أعضاء دفاعية، ولها أعضاء غذائية، فهي تأكل الزيت والنحاس... إلخ، وهي تفرز (التلوث) بكميات واسعة. أليست تشبه بتنظيمها الوظيفي حيواناً لبوناً مثل الذبابة المتلوية التي ننسب إليها الألم؟

كم هو جيد تعريف "الطابع الكيفي"

حتى الآن لم يكن لدينا شك بفكرة الوضوح الكامل لما يعنيه القول، إن إحساسين عند شخص لهما أو ليس لهما "الطابع الكيفي" ذاته. وعلى المستوى الاستبطاني ذاته ليست الحالة كذلك، وذلك لسبب واحد، وهو كما تبدو تجارب الإنسان للإنسان معتمدة على تصور سابق، وكما نفعل عندما نذكر أننا رأينا مسطح طاولة مستديرة عندما ننظر إليها من زاوية.

فمنذ القرن التاسع عشر حصل جدل في أوساط البسيكولوجيين والفلاسفة، حول مسألة الطاولة المستديرة وما إذا كان الإنسان يملك "حسّاً موجزاً بالمعطيات" ويظن أنها مدوَّرة (إلا إذا كان المرء مدرّباً استقرائياً (Introspectionist)) أو يملك "كليات" (Gestalts) مدورة ويظنها موجزة بسبب النظرية البصرية. ويمكن أن يكون للإنسان تجارب تلائم كل وصف، وهناك تجارب عديدة تلائم أياً من الوصفين. ولا يمكن لعلم الأعصاب أن يفصل في هذا النزاع الجدلي: فالصورة الموجزة على شبكية العين تولِّد حوادث في الدماغ ذاته، وهذا أمر لا ريب فيه، وإذا شبهنا هذه "بالإحساس البصري"، فسوف نحصل على ما يشبه القصة الكلاسيكية، قصة "المعطيات

الحسية الموجزة مضافاً إليها استدلالات لا واعية" وأيضاً سيماثل طابع التجربة المذكور (أنا أرى سطحاً مدوراً لطاولة) "بيانات" و"مدخلات" للدماغ، وإذا شبهنا هذه بالإحساس البصري، يمكننا أن نحصل على قصة تفيد أن الإنسان لا يحوز على معطيات حسية موجزة ما لم **يحكم** بأن شيئاً ما بدا موجزاً. فلماذا لا نقول، إن هاتين الترجمتين مشروعتين، كلتيهما؟ وكما يقول غودمان عن مسألة الإنسان الذي طلب منه أن يصف الحركة الظاهرية:

إن أفضل ما نقدر عليه لتحديد نوع المفردات، والكلمات، التي عليه أن يستعملها، هو القول له بأن يصف ما يرى بمفردات إدراكية حسية أو بمفردات ظواهر لا بمفردات فيزيائية. وما إذا كان هذا يؤدي إلى استجابات مختلفة، فهذا أمر يلقي ضوءاً مختلفاً اختلافاً كلياً، على ما يحدث. ومسألة وجوب تحديد الأداة التي ستُستعمل في صياغة الوقائع تجعل المطابقة بين الفيزيائي والواقعي وبين المدرك حسياً والظاهري، بلا معنى. فلا يعود المدرك حسياً ترجمة محرَّفة للوقائع الفيزيائية أكثر من كون الفيزيائي ترجمة مصطنعة، وبمقدار كبير، للوقائع المدركة حسياً[10].

إذا رأيت غطاء طاولة أحمر اللون في وقتين مختلفين من أوقات اليوم، فهل يكون لديّ الإحساس ذاته بالأحمر؟ أو يكون لديّ إحساسان مختلفان ولم ألحظ الفرق بينهما (إلا إذا اتُفق على أني كنت رساماً تشكيلياً)؟

هناك مسألة محيِّرة هي مسألة التكيُّف. فإذا أعطي الإنسان نظارات تُحوِّل الصورة رأساً على عقب، وبعد مدة، تبدو الأشياء،

(10) Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), pp. 92-93.

من جديد، عادية، للإنسان. السؤال هو: هل المعطى الحسي "انقلب وعاد كما كان"؟ أو أن الإنسان اعتاد على المعطى الحسي المتغير، وأعاد ترجمة "الرأس" و"العقب". فمن المحتمل أن لا يكون الإنسان نفسه قادراً على أن يقول في أي نقطة تصير الأشياء عادية أو أياً من هذه الأشياء حدث. (ويمكن للقراء الذين يضعون مثلي نظارة ثنائية البؤرة أن يسألوا أنفسهم: هل يبدو النصف السفلي من الحقل البصري مختلفاً حتى عندما لا يكون الإنسان ملاحظاً الفرق؟). ولمّا كان هناك تحولات **لا يمكن** أن يتكيَّف معها البشر (والواقع هو أنه لا وجود إلا للتغيرات البسيطة نسبياً التي يمكن التكيُّف معها)، وأنا افترضت أن الإنسان لا يتكيَّف مع انقلاب اللون، فإن ظاهرة التكيُّف تلقي شكاً على مقدار ما يكون "الطابع الكيفي ذاته" فكرة ذات تعريف جيد.

الواقعية والصفات المجردة

بحثنا، حتى الآن، في مجموعة من الصعوبات الريبية. ولم يكن ما بيَّنته تلك الصعوبات أن نظرية التماثل نظرية خاطئة (أو أن نظرية علاقة الترابط المتبادل خاطئة ـ لاحظْ أنها، جميعها، يمكن صياغتها كصعوبات لنظرة "التضايف" بمقدار ما تكون لنظرة التماثل)، لكنها بيَّنت، أنها إذا كانت صادقة، فسيكون هناك عدد كبير من الطرائق البديلة الاختيارية لتعيين التفاصيل بحيث لا يستطيع الإنسان أن يعرف، أبداً، أيها الصادق. وعدم معرفتنا بأيّ واحدة منها هي الصادقة معناه عدم معرفتنا ما يكون الجواب عن عدد كبير من الأسئلة الريبيّة، مثل، ما إذا كان للصخور والأشياء عديمة الحياة الأخرى **صفات مجردة**، وما إذا كان للخفافيش وأنواع أخرى ذات النوع من **الصفات المجردة** التي لنا أو ليس لها ما لنا، وما إذا كانت المجموعات تتمكن من الشعور بالألم... إلخ.

غير أن السؤال يظل، وهو: لماذا على أي فيلسوف أن يظن أن هناك إمكانية منطقية أن تحوز الصخرة على الألم (أي حادث له "الطابع الكيفي" مثلما يمكن أن يحدث الألم الإنساني "في" صخرة). وقد يعطينا راسل (Russell) تلميحة ما لطبيعة مثل هذا النوع من الواقعية الميتافيزيقية. كان راسل من أتباع المذهب الواقعي، بالنسبة إلى **الصفات المجردة** كما كان من أتباع المذهب ذاته، بالنسبة إلى الكليات. وعلاوة على ذلك، اعتبر **الصفات المجردة** كليات نموذجية. فالكلّي هو، وقبل كل شيء، طريقة في قدرة الأشياء على أن تكون **متشابهة.** وبدا لراسل أن وجوه الشّبه الكيفية لإحساسات الإنسان هي الأمثلة المعرفية الأساسية والأكثر بدائية "للطرائق التي بها يمكن أن تكون الأشياء شبيهة". فالصفات المجردة، عند راسل هي كليات **بامتياز** (par excellence).

إن التابع للمذهب الواقعي التقليدي يرى أن الكليات هي ذات تعريف جيد، بصورة كلية، فهو يقول: قد تكون المفردات غامضة، لكن الكليات ذاتها لا يمكن أن تكون غامضة. (ومرة قال غودل (Godel)، في مجرى محادثة، إن المفردة الغامضة هي غامضة لأنها تمثّل مجموعة غامضة من التصورات، لكن التصورات ذات تعاريف جيدة، وبصورة كاملة).

لذا نقول، إذا كانت **الصفات المجردة** هي كليات، والكليات هي ذات تعريف جيد، بالطبيعة، فلا بد من أن تكون جيدة التعريف، سواء أكان أي شيء أم أي حادث ـ بما في ذلك نصف دماغ منقسم أو حادثٌ ما فيه، وبما في ذلك صخرّة أو حادث ما فيها ـ يعرض أو لا يعرض أي **صفة مجردة.** وإذا اعتبرت **الصفة المجردة** ـ مستقلةً عن الدور الوظيفي الذي تؤديه، وعُدَّ الطابع الكيفي للإحساس الأحمر جائزاً بأن يكون، وبشكل كلي، الطابع الكيفي

لشيء له ذلك الدور الوظيفي، فإن الإمكانية المنطقية التي تبدو هي أن للدماغ المنقسم أو للصخرة تلك **الصفة المجردة**.

إن فيلسوفاً مثلي يودّ أن ينفي القول بأن كل واحدة من هذه الإمكانات ذات معنى، عليه أن ينتبه فيكون واضحاً لجهة أنه لا يناصر صورة ما من صور المذهب السلوكي (وبالرغم من أن بعضهم قد يفعل ـ فإن هناك، ما يغري باعتبار الفص الأيمن للدماغ المنقسم "كمحلّ للوعي"، واقترحت أن القرار بذلك مشروع). إن القول بأن "الصفات المجردة" ليست بكائنات ذات تعريف جيد لا يساوي القول بأنها عديمة الوجود وأنها كلها مجرد سلوك، أو أي شيء آخر. فهناك العديد من الأفكار الغامضة لكن يظل لها بعض المراجع الواضحة. ولا تزال فكرة المنزل، على سبيل المثال، ذات تعريف سيء، في حالة الأيغلو(*) (Igloo) (فنحن نسأل هل هو منزل من نوع الأيغلو؟)، وكذلك، في حالة الهوغان(**) (Hogan)، وربما في حالات أخرى، أيضاً. غير أن حقيقة الأمر هي أنه لا يوجد حقيقة تفصل في ما إذا كان الأيغلو منزلاً أم لم يكن وأن ذلك لا يعني أن المنازل غير موجودة. وبما يشبه ذلك نقول، إن حقيقة عدم وجود حقيقة تفصل في ما إذا كان الفصّ الأيمن "واعياً" أم لم يكن. لا تعني أن الكائنات الواعية غير موجودة.

يُعرَّف تشابه الأحاسيس الكيفية بمقدار ما، كأن يقال: إذا كان لديَّ إحساس بالأحمر متبوعاً بإحساس الأخضر، فأنا أعرف أن لديّ إحساسين مختلفين (وأنا أعرف ذلك من دون أن أقارن دوريهما الوظيفيين)، وإذا كان لديّ إحساس بالأحمر وتبعه إحساس بالأحمر

(*) هو الكوخ الذي يقيمه جماعة الأسكيمو من ألواح الثلج، ويكون له قبّة.

(**) مسكن يستعمله هنود النافاهو (Navaho) في أميركا الشمالية، ويُبنى من جذوع الأشجار ويغطى بالتراب، وله فتحة في قمته يمكن للدخان الصاعد من النار أن يخرج منها.

"ذاته"، فأنا أعرف أن لدي إحساسين متشابهين (وذلك لدرجة الغموض التي بحثناها، أعلاه). غير أنه، لا استنتاج لإنسان ذي منظورٍ للصدق "باطني"، يفيد وجود حقيقة، في كل حالة، تتعلق بما إذا كان إحساسان متشابهين أو غير متشابهين، من الناحية الكيفية (ناهيك بالحادثين الاعتباطيين).

ليكن E حادث حصولي على إحساس معين في وقت معين، وليكن E′ حادثاً فيزيائياً في صخرة. فإن الفكرة المفيدة أن الطابع الكيفي الخاص بـ E (لنقل هو **أحمر**$_H$) قد يكون مشابهاً أو متضايفاً مع صفة مثل (P_1 أو P_2 أو P_3) (حيث P_3 هي صفة **الكينونة صخرة**)، قد لا تروق وتزعج أي حساسية إنسانية عاقلة. ففكرة كون E و E′ حادثين "متشابهين كيفياً" غير معقولة. وقد سبق لنا أن بحثنا في أحد شروحات هذه الاستحالة العقلية، قلنا: إن الشرح المفيد أن الفرضية غير معقولة سببه يَمثُل في أنها تنتهك القاعدة العملية المنهجية التي تقول: "لا تعزو صفات لشيء من دون سبب عقلي". وحتى لو نجح هذا الشرح، فإن ما ينتج منه أقل بكثير من استحالة أن يكون للصخور **صفات مجردة** (أو عدم اتساق فكرة أن يكون لها). وإذا كان **هذا** هو كل الخطأ المتمثل في "فرضية" أن يكون للصخور صفات مجردة، فإننا نكون في وضع يوجب علينا القول: إنه، **يمكن استناداً إلى كل ما نعرفه** أن يكون للصخور **صفات مجردة**، لكن، **هناك عدم احتمال قوي، وقَبْلي** بأن يكون لها تلك الصفات.

والواقع هو أن فرضية أن يكون للصخور **صفات مجردة** فرضية غير متسقة مثل عدم اتّساق فرضية الدماغ في وعاء: فمثل فرضية الدماغ في وعاء، تفترض هذه "الفرضية" نظرية في المرجعية سحرية. فأي إنسان عاقل يعتبر E و E′ غير متشابهين لدرجة أن مسألة "التشابه الكيفي" لا تُطرح مجدداً (ونعني بالتشابه الذي يكون فيه إحساسان متشابهان كيفياً، أي لهما الشعور ذاته). غير أن

الواقعي، مع أنه لا ينفي ذلك، أبداً، يفكر أن E و E′ قد **يكونان** (بإمكانية منطقية) متشابهين بتلك الطريقة، **بالرغم من أنه بمثابة "الجنون" أن يكون التفكير كذلك**. وهو يفكر كذلك، لأنه واقع تحت الوهم المفيد أنه بحصوله على ذلك الإحساس، بطابعه الكيفي، و"بطريقة الشعور به"، ودوره الوظيفي، وبالأفكار والأحكام المصاحبة، قد افتكر أن التعبير "طريقة الشعور بهذا الإحساس" (أو بديل تقني ما، مثلاً، "الطابع الكيفي لهذا الإحساس" أو "أحمر$_H$" أو هذه **الصفة المجردة**") يشير إلى "كلي" واحد محدد، وإلى صفة لحوادث فردية ميتافيزيقية جيدة التعريف. غير أن القضية ليست كذلك.

إذا افترضنا وجود أشكال من الإنسان الآلي تشبهنا وظيفياً، وكنا نعمل معها، ونتناقش معاً، وبعضها صديق، فإننا سرعان ما نشعر شعوراً مؤكداً بأنها واعية. (وقد نظل في حيرة من مسألة ما إذا كان لها **الصفات المجردة ذاتها التي لنا**، لكننا لن نفكر بذلك أكثر مما نفكر بمسألة ما إذا كان للخفافيش أو للكلاب **الصفات المجردة ذاتها** التي لنا). ولنفترض أننا واجهنا أشكالاً من الإنسان الآلي المتعدد الرؤوس (هيدرا) (ولنتخيل أنها نشأت وتطورت عبر عملية بيولوجية، في مكان ما، تماماً مثلما نشأت وتطورت الحيوانات ذات العلاقات التكافلية، على وجه الأرض). فما سيكون شعورنا نحوها؟

وفي حين لا يستطيع المرء أن يكون متيقّناً من شعوره إزاء حالة غريبة كهذه، فإنه يبدو، أننا، حتى هنا، قد نبدأ بنسبة الوعي إليها (إذا تفاعلنا مع الإنسان الآلي كله، في معظم الوقت، ونادراً مع ""خلاياه العصبية" الواعية" ـ وهي، "الكشافة من الصبيان والفتيات" في قصتي)، لكن، من المحتمل أن نظل، وبشكل دائم، منقسمين في الرأي. وإذا تأكد لنا أن أشكال الإنسان الآلي المتعدد

الرؤوس واعية، فهل نشرع بالقلق والانزعاج حول الولايات المتحدة؟ أنا لا أعرف.

إن المنظور الذي ألحّ عليه بالنسبة إلى جميع هذه الحالات يفيد أن لا شيء **خبيئاً** هنا، ولا وجود لحقائق في ذاتها للكائنات في وعيها أو عدم وعيها، أو لكينونة الصفات متشابهة أو مختلفة. فليس هناك سوى الوقائع التجريبية الحسية الواضحة الآتية: الصخور والأمم تختلف اختلافاً عظيماً عن الناس والحيوانات، وأن أشكال الإنسان الآلي بأنواعها المختلفة هي أشياء في منزلة الوسط، وهكذا. والصخور والأمم **ليست** بواعية، وهذه حقيقة تتعلق بمفهوم الوعي الذي لدينا.

إن ما يُقلق في هذا الخط من التفكير يَمثُل في أنه يجعل معاييرنا الخاصة بالمقبولية العقلية، وبالتسويغ، وبالصدق، في نهاية المطاف، تعتمد على معايير تشابه هي، وبوضوح، نتاج إرثنا البيولوجي والثقافي (مثلاً، ما إذا تفاعلنا أو لم نتفاعل مع "أشكال ذكية من الإنسان الآلي"). غير أن مثل ذلك يصدق على معظم اللغة التي نستعملها في الحياة اليومية، مثل كلمات "شخص"، و"منزل"، و"ثلج" و"بنّي"، على سبيل المثال. والواقعي الذي قَبِلَ هذا الحلّ للأحجيات المتعلقة **بالصفات المجردة**، قد يُعبر عن ذلك بالقول، إن "**الصفات المجردة** لا وجود لها"، أو إن **الصفات المجردة**، تنتمي إلى "صنف نظامنا التصوّري من الدرجة الثانية"، لكن، ما قيمة فكرة عن "الوجود" تضع **المنازل** إلى جانب ما **ليس موجوداً**؟ فعالمنا عالم إنساني، وما هو واعٍ وما هو ليس واعياً، وما له أحاسيس وعديمها، وما هو مشابه كيفيّاً لشيء وما هو غير مشابه، هذه كلها تعتمد، في نهاية المطاف، على أحكامنا الإنسانية، أحكام التشابه والاختلاف.

الفصل الخامس

مفهومان للعقلانية

تحدثت في الفصول السابقة عن العقلانية وعن "المقبولية العقلانية". غير أن العقلانية ليست بالشيء الذي يسهل شرحه.

ولا تفتقر المسألة إلى ما يماثلها في ميادين أخرى. فمنذ بضع سنوات خَلَتْ قمت بدراسة سلوك نوع طبيعي من المفردات، مثلاً، **الذهب**، وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن ماصدق المفردة لا تحدده هكذا وببساطة، "مجموعة من الأشياء المتماثلة أو المترابطة" أو معايير مؤسّسة أخرى. فالمعايير قد تحدد أن أشياء معينة هي **أمثلة نموذجية** عن الذهب، لكنها لا تحدد الماصدق الكامل لهذه المفردة، كما ليس من المستحيل أن يتبيَّن أن المثل النموذجي ذاته ليس بذهبٍ، في حقيقة الأمر، كما لو أن المعايير **عرَّفت** ببساطة ما هو الذهب.

فنحن على استعداد لأن نحسب شيئاً ما بأنه ينتمي إلى نوعٍ ما، حتى لو أن اختباراتنا **الحالية** لم تكن كافية لأن تبيّن أنه عضوٌ من ذلك النوع، وإذا نجم أن له الطبيعة الجوهرية ذاتها مثل الأمثلة النموذجية (أو مثل أكثريتها) (أو يكون "مشابهاً بما فيه الكفاية" لها)، وما تكونه الطبيعة الجوهرية، أو ما يُعَدُّ تشابهاً كافياً، يتوقف على النوع الطبيعي وعلى السياق على حدٍ سواء (فالشاي المثلَّج قد

يكون "ماء" في سياقٍ، لا في آخر)، لكن، بالنسبة إلى الذهب، فإن ما يحسب حسابه هو التركيب الأخير، إذ كان هذا هو الذي جرى التفكير به، منذ اليونانيين القدامى، بغية تحديد السلوك القانوني للجوهر. ما لم نقل إن ما عناه اليونانيون القدامى بكلمة **كرايسوس** (Chrysos) **هو كل ما له الطبيعة الجوهرية ذاتها**، مثل الأمثلة النموذجية، فلن يكون لبحثهم عن طرائق جديدة للكشف عن الذهب المزيَّف (الذي أدى بأرخميدس إلى اختبار الكثافة) ولا لتأملاتهم الفيزيائية أي معنى.

وهناك ما يغري باتّباع خط التفكير ذاته للنظر في العقلانية نفسها، والقول، إن ما يحدد عقلانية المعتقد ليس معايير العقلانية الخاصة بهذه الثقافة أو تلك الثقافة، وإنما هو **نظرية مثالية** عن العقلانية، نظرية تقدم الشروط الضرورية والكافية ليكون المعتقد عقلانياً، في الظروف ذات الصلة، في أي عالم ممكن. ولابدّ لنظرية كهذه من أن تشرح الأمثلة النموذجية، كما **تشرح** نظرية الذهب المثالية أمثلة الذهب النموذجية، لكن يمكن أن تتعداها، وتوفِّر معايير تمكننا من فهم حالات لا نقدر أن نراها حالياً، في أسفلها، كما تمكننا نظرية الذهب الحالية من فهم حالات عجز اليوناني القديم والذكي عن فهمها. هناك صعوبة عامة تتعلّق باقتراح التعامل مع "العقلاني"، و"المعقول"، و"المسوَّغ"... إلخ. كمفردات نوع طبيعي، ومفادها أن توقع **إيجاد** تعميمات قوية للمعتقدات المقبولة عقلياً يبدو ضعيفاً. فهناك قوانين كلية قوية تخضع لها جميع أمثلة الذهب، وهو الأمر الذي يمكّن من وصف الذهب بأنه المادة التي تخضع لهذه القوانين عندما نعرفها، لكن السؤال هو: ما هي فرص إمكانية إيجادنا تعميمات كلية قوية تخضع لها جميع أمثلة معتقد مسوَّغ عقلاني؟

أن تكون الفرص قليلة لا يعني عدم وجود تماثلات بين البحث العلمي في طبيعة الذهب والبحث الأخلاقي أو البحث الفلسفي. ففي الأخلاق، على سبيل المثال، نحن نبدأ من أحكام تفيد أن أفعالاً فردية صائبة أو خاطئة، لنقل "بيانات ملاحظة"، وتدريجياً، نصوغ قواعد عملية (وليس تعميمات لا استثناء لها) مبنيّة على تلك الأحكام، وغالباً ما ترفق بمسوِّغات أو بأمثلة توضيحية، كمثل القول "كونوا لطفاء مع الغريب الموجود بينكم، لأنكم تعرفون ما يعنيه أن يكون الإنسان غريباً في مصر" (وهذا "تعميم من مستوى أدنى"). وهذه القواعد العملية الخاصة بالسلوك، تؤثِّر بدورها، وتغيِّر أحكامنا المتعلقة بالحالات الفردية، بحيث يمكن أن تظهر قواعد سلوك جديدة تكمل أو تعدِّل القواعد السابقة. وبعد انقضاء آلاف السنين على هذا الديكالكتيك بين قواعد السلوك والأحكام المتعلقة بالحالات الفردية، قد يأتي فيلسوف ويقترح مفهوماً أخلاقياً (نظرية)، قد تغيِّر القواعد والأحكام المفردة، وهكذا دواليك. يمكن الوقوع على التدبير ذاته في الفلسفة (التي هي متساوية في امتدادها الزمني مع نظرية المعقولية) ففي نشرة قبل سنوات[1] قليلة رُحت أصف أمنيات النظام المعرفي الأخلاقي، مقتفياً غرايس (Grice) وبيكر (Baker)، وذكرت (1) الرغبة في أن يكون للافتراضات الأساسية، على الأقل، **جاذبية واسعة**، (2) الرغبة في أن يكون نظام الإنسان قادراً على الصمود أمام النقد العقلي، (3) الرغبة من أن تكون الأخلاق الموصى بها **قابلة للحياة**.

(1) Hilary Putnam, "Literature, Science, and Reflection," *New Literary History*, vol. VII (1975-1976),

أعيد طباعتها في كتاب بتنام *Meaning and the Moral Sciences* الصادر عن Routledge and Kegan Paul, 1978.

إن طريقة تطوير فهم أفضل لطبيعة المعقولية - وهي الطريقة الوحيدة التي نعرفها - تكوِّن هي أيضاً تطور مفاهيم فلسفية أفضل للمعقولية. (وهذه عملية لا نهاية لها، لكن هذا ما يجب أن يكون). ومن الملفت أن الرغبات التي ذكرتها الخاصة بالنظام الأخلاقي والتي لا تتغيَّر، يمكن ذكرها كرغبات لمنهجية أو لنظام تدبير عقلي في أي ميدان رئيس من ميادين الاهتمام البشري. ففي الفلسفة التحليلية، صدرت المحاولات الرئيسة لتحسين فهم طبيعة المعقولية، بتلك الطريقة، من فلاسفة العلوم، ونتج مَيْلان مهمان من تلك الجهود.

الوضعية المنطقية

كانت الحركة المعروفة بالوضعية المنطقية في السنوات الخمسين الماضية، أوضح تجلٍّ عن الميل للتفكير بمناهج "التسويغ المعقول" المعبَّر عنه بقائمة أو قاعدة (على الرغم من أن فلاسفة العلوم لم ينجحوا في صياغتها). ولم يكن الفلاسفة الوضعيون يأملون، فقط، بأن ينجح "مناطقة العلوم" (وهو وصفهم للفلاسفة)، في يوم من الأيام، في وضع القائمة أو القاعدة المفترض أن تصف وصفاً كاملاً "المنهج العلمي"، بل أملوا أيضاً بأن القائمة أو القاعدة ستحدد القضية ذات المعنى المعرفي وخلافها، إذ رأوا أن "المنهج العلمي" يعالج، معالجةً كاملةً، المعقولية ذاتها، وأن التحقق بفضل ذلك المنهج يعالج معالجةً كاملة مسألة الحيازة على المعنى (فمعنى القضية هو في طريقة تحققها). فالقضايا(*) التي تنجح بالطرائق الموجودة في القائمة (طرائق الرياضيات، والمنطق، والعلوم التجريبية الحسية) تُعَدّ ذات معنى، وجميع القضايا الأخرى هي "قضايا مزيَّفة"، أو هي لغوٌ

(*) نذكّر أننا (والمؤلف) نقصد بالقضايا الجمل الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب، كما يصفها علم المنطق.

متنكِّر، ذلكم ما قال الوضعيون المنطقيون. الرد الواضح هو القول، إن المعيار الوضعي المنطقي الخاص بالمعنى هو معيار ذو **تناقض ذاتي**: ذلك، لأن المعيار نفسه ليس (أ) من النوع "التحليلي" (والتحليل مصطلح وظَّفه الوضعيون لشرح المنطق والرياضيات)، وهو ليس (ب) من النوع الذي يمكن التحقّق منه تجريبياً. ومن الغرابة بمكان أن لا يكون لهذا النقد وقعٌ على الوضعيين المنطقيين ولم يعمل على إعاقة نمو حركتهم. وأنا أعتقد أن إهمال هذه المناورة الفلسفية المحددة كان خطأً كبيراً، فالمناورة ليست بصائبة فقط، بل تشتمل على درس عميق، وليس الدرس محصوراً بالمذهب الوضعي المنطقي.

الفكرة التي أريد الآن تطويرها، ستعتمد على الملاحظة الآتية: إن أشكال "التحقق" التي أجازها الوضعيون المنطقيون هي أشكال **تأسست** من المجتمع الحديث. فما يمكن تحققه، بالمعنى الوضعي، يمكن التحقق من كونه صائباً (بمعنى غير فلسفي أو بمعنى فلسفي للمفردة "صائب")، أو أن يكون ذا احتمال بأن يكون صائباً، أو أن يكون علماً ذا نجاح كبير، بحسب ما تقتضيه الحالة، وإن الإدراك العام للصواب، أو للصواب المحتمل، أو لوضعَيه "نظرية علمية فائقة النجاح"، يمثِّل، ويحتفي، ويعزز صوراً من المعرفة والمعايير الخاصة بالمعقولية الباقية والمحفوظة في ثقافتنا.

ظاهرياً، لم يكن البراديغم(*) (Paradigm) الخاص بالتحقق عند الوضعيين المنطقيين هذا الذي تم تأسيسه تأسيساً عاماً. فقد رأى

(*) تعني نموذج. فضَّلنا استبقاءها كما هي فلا تلتبس مع مفردات مثل Pattern وModel (وغيرهما) اللتين تفيدان، من الوجهة اللغوية، معنى النموذج، أيضاً. غير أنه شتّان بين النموذج والنموذج كما سيظهر معنا.

كارناب في كتابه **البناء المنطقي للعالم** (*The Logical Construction of the World*)، أن التحقق هو مسألة خاصة، في نهاية المطاف، قائمة على أحاسيس قيل إن صفتها الذاتية أو "محتواها" مما "لا يمكن نقله". غير أن كارناب، وبعد حثٍّ من نوراث (Neurath)، سرعان ما تحوّل إلى مفهوم للتحقق أعم، وأكثر علاقة بفكرة "التبادل بين الذوات".

وأكد بوبر على الفكرة المفيدة أن التنبؤات العلمية تواجهها "قضايا أساسية"، قضايا من قبيل "هبطت كفّة الميزان اليمنى"، وهي قضايا مقبولة، عامة، حتى لو لم يمكن "البرهان عليها" مما يُرضي الإنسان الريبي. وقد انتقد لاستعماله لغة "الأعراف" هنا، والكلام عنها كما لو أن العرف أو القرار الاجتماعي يقضي بقبول قضية أساسية، غير أني أفتكر أن ما يبدو عنصراً عرفياً في فكر بوبر هو مجرد إدراك للطبيعة **المؤسسية** الخاصة بالمعايير الضمنية التي نلجأ إليها في أحكام الإدراك الحسي العادية. وإن طبيعة ردّنا على الإنسان الريبي الذي يتحدانا "للبرهان" على قضايا مثل "أنا واقف على أرض الغرفة"، يشهد على وجود معايير اجتماعية تتطلب الموافقة على مثل تلك القضايا في الظروف الملائمة.

وقد حاول فيتغنشتاين البرهان على أنه من دون مثل تلك المعايير الشعبية العامة، أي المعايير التي تشترك بها جماعة وتؤلف "صورة حياة"، فإن اللغة والفكر ذاتهما يستحيلان. فقد رأى فيتغنشتاين أنه محالٌ عقلياً السؤال إذا كان التحقق المؤسسي الذي كنت أتحدث عنه هو تسويغي، وبمعنى "حقيقي". وضمن كلامه في **حول اليقين** (*On Certainty*) لاحظ فيتغنشتاين قائلاً إنه يمكن للفلاسفة أن يوفروا مثلاً واحداً له مئة من "التسويغات" الإبستيمولوجية للقضية "القطط لا تنمو على الأشجار" ـ لكن **لا**

واحداً منها يبدأ بأي شيء أكثر يقيناً من حقيقة أن القطط لا تنمو على الأشجار (وذلك بهذا المعنى المؤسسي لكلمة "يقين" هذه).

لم يشك الريبيون بقضايا الإدراك الحسي فحسب، بل وبالاستقراءات العادية. وهيوم، الذي لم أذكر تمييزه بين ما هو عقلي وما هو **معقول**، كان يمكنه أن يقول، إنه لا وجود لبرهان **عقلي** يثبت أنها ستثلج (أو أنها قد تثلج) في الولايات المتحدة في هذا الشتاء (بالرغم من أنه كان يمكن أن يضيف القول، إنه من غير المعقول الشك بذلك). ومع ذلك، فإن ردّنا على الريبي الذي يتحدانا "للبرهان" على أنها ستثلج، في الولايات المتحدة في هذا الشتاء يظهر أن هناك معايير اجتماعية تتطلب اتفاقاً على مثل هذه "الاستقراءات" بمقدار ما تتطلّب أحكام الإدراك الحسي العادية عن البشر الواقفين على أراضي الغرف وعن التوازنات المتساوية.

وعندما نصل إلى الكلام على النظريات العالية المستوى في العلوم الدقيقة(*)، نجد أن ردود فعل البشر مختلفة. فالعاديون منهم لا يمكنهم أن "يتحققوا" من صوابية نظرية النسبية الخاصة. والواقع هو أن العاديين من البشر لا **يتعلمون**، في الوقت الحاضر، النظرية الخاصة، أو الرياضيات (الابتدائية نسبياً) المطلوبة لفهمها، بالرغم من الابتداء بتعليمها في مادة الفيزياء في السنة الجامعية الأولى في بعض كلياتنا. فالبشر العاديون يتركون للعلماء ليقدّموا تقييماً ثقافياً (ومقبولاً اجتماعياً) عن نظرية من هذا النوع. ولعدم ثبات النظريات العلمية، ليس من المحتمل أن يشير العالم إلى نظرية، حتى لو كانت ناجحة مثل نظرية النسبية الخاصة، بأنها "صادقة"، ببساطة وباختصار (tout court). غير أن رأي المتحد الاجتماعي العلمي أفاد أن نظرية

(*) المقصود بالعلوم الدقيقة (Exact Sciences) مثل الرياضيات والمنطق.

النسبية الخاصة "ناجحة" ـ والواقع هو أنها مثل الديناميكا الكهربائية الكمية، كانت ناجحة نجاحاً لم يسبق له مثيل ـ وهي تعطي "نبوءات ناجحة"، وهي "مؤيدة من عدد كبير من التجارب" والواقع هو أن هذه الآراء تعود لأعضاء آخرين من المتحد الاجتماعي. أما الفرق بين هذه المسألة ومسائل المعايير المؤسسة الخاصة بالتحقق والتي أشير إليها، سابقاً (وبمعزلٍ عن المعنى التحديدي للصفة "صادق") فيَمثُل في الدور الرئيس للخبراء وللإذعان المؤسس لهم الذي تشتمل عليه مثل هذه الحالة، لكن هذا لا يتعدى أن يكون مثلاً عن تقسيم العمل الفكري (ناهيك بعلاقات السلطة الفكرية) في المجتمع. فالحكم المفيد أن النسبية الخاصة والديناميكا الكهربائية الكميّة هما "أنجح النظريات الفيزيائية التي لدينا"، هو حكم من صنع السلطات المرجعية التي عيَّنها المجتمع والتي صارت معروفة عبر العديد من الممارسات والطقوس، فهي، بهذا المعنى، صارت مؤسسة. حديثاً، خطر في بالي فكرة مفادها أن فيتغنشتاين قد يكون فكر أن القضايا التي يمكن التحقق منها بطريقة "مؤسسة"، **وحدها**، يمكن أن تكون صادقة (أو صائبة، أو صحيحة أو مسوَّغة). وأنا لا أعني الإيحاء بوجود أي فيلسوف اعتقدَ بأن **جميع** الأشياء التي تُعَدُّ "تسويغات"، في مجتمعنا، هي كذلك. فالفلاسفة، عموماً، يميِّزون بين المؤسسات التي تؤلف تصوراتنا ذاتها وتلك التي لها وضعية ما أخرى، بالرغم من وجود جدلٍ كبير حول كيفية إنشاء مثل ذلك التمييز. ما قصدته هو أن فيتغنشتاين فكر بوجود مجموعة فرعية من معاييرنا الخاصة بالتحقق المؤسَّس تحدد ما هو الصواب وما هو الخطأ في ما نقول في "الألعاب اللغوية" المختلفة التي نلعبها، وأنه لا يوجد صواب موضوعي أو خطأ موضوعي سوى ذلك. ومع أن مثل هذا التأويل يلائم الكثير مما قاله فيتغنشتاين ـ مثلاً، التأكيد على الحاجة إلى "اتفاق في أحكامنا" للوصول إلى تصورات ـ فإني لا

أشعر أنه تأويل صحيح. "فنحن" الواردة في كلام فيتغنشتاين عن **أحكامنا** كلمة غامضة أيّما غموض، كما أني لا أعرف ما إذا كانت "أشكاله الحياتية" تماثل المعايير المؤسسة التي جئت على ذكرها. غير أن هذا التأويل خطر في خاطري في أثناء قراءتي كتاب فيتغنشتاين **محاضرات وأحاديث** (*Lectures and Conversations*). ففيه رفض فيتغنشتاين التحليل النفسي ونظرية النشوء عند داروين (Darwin) (بالرغم من أنه خلافاً للوضعيين المنطقيين لم يعتبر مثل تلك اللغة **عديمة المعنى**، كما أنه كان معجباً "ببراعة" فرويد (Freud)). ورأي فيتغنشتاين في التحليل النفسي لا يعني كثيراً، لأن الكثيرين من البشر رأوا - وكانوا مخطئين، في رأيي - أن التحليل النفسي لغو. غير أن رفضه **للنشوء** ملفت حقاً[2]. ويقابل فيتغنشتاين

---

(2) ما قال فيتغنشتاين عن النشوء هو: "كان يقين الناس مبنياً على أسس ضعيفة جداً. ألم يكن من الممكن وجود موقف يقول: "أنا لا أعرف أن النظرية ملفتة وقد يمكن إثباتها، في الأخير"، *Lectures on Aesthetics*, p. 26 في:

Cyril Burret (ed.), *L. W. Wittgenstien: Lectures and Conversations* (Berkeley: University of California Press, 1967),

وفيتغنشتاين لم يذكر ما يمكن أن يكون شكل النشوء لكي يكون له "إثبات جيد"، لكن الفقرة أفادت أن ما كان يدور في خلده هو رؤية حدوث التفرع إلى أنواع ("هل هناك أحدٌ رأى حدوث هذه العملية؟ لا. هل رآها أحدٌ تحدث الآن؟ لا. فدليل النشوء هو: مجرد نقطة في دلو"). من المفيد مقابلة موقف فيتغنشتاين مع موقف مونود (Monod) تتطلّب نظرية النشوء الاصطفائي، كما ذكر داروين نفسه، اكتشاف علم الوراثة عند مندل (Mendel) والذي حصل. وهذا مثلٌ، ومثل مهم، عما يعنيه محتوى نظرية، نعني، محتوى فكرة... فالنظرية الجيدة أو الفكرة الجيدة تكون أوسع وأغنى مما يعرفه المبدع ذاته، في زمنه. ويحكم على النظرية استناداً إلى هذا النمط في التطور، عندما يزداد غناها، بالرغم من أنه لم يكن ممكناً التنبؤ بأن ذلك الغنى سيصدر عنها،

J. Monod, "On the Molecular Theory of Evolution," in: Harre, R. ed., *Problems of Scientific Revolution: Progress and Obstacles to Progresss in the Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

نظرية داروين، سلبياً، مع نظريات علم الفيزياء (يقول "إن أحد أهم الأشياء الخاصة بالشرح هو وجوب نجاحه، ووجوب تمكيننا من التنبؤ بشيء. فعلم الفيزياء مرتبط بالهندسة، والجسر يجب أن لا ينهار" (**محاضرات في الإستطيقا**، ص 25)). ويقول، إن الناس يقنعون استناداً إلى "أسس واهية جداً". "وفي نهاية المطاف، تنسى كل مسألة تتعلق بالتحقق، وتصير على يقين أن الأمور لابدّ من أنها كانت كذلك".

وأنا أضيف إلى ذلك، فأقول إن النقاشات الكبرى التي دارت حول مسألة "التحليليّة" التي نشأت واستمرت في خمسينيات القرن العشرين، بدت لي أنها كانت ذات صلةٍ برغبة الفلاسفة في إيجاد أساس موضوعي **وبريء من النزاع الجدلي** للحجج. "فالتحليلية"، أي، عقيدة الصدق بالمعنى وحده، خضعت لهجوم، لأن الفلاسفة **بالغوا في توظيفها**، غير أن السؤال هو: لماذا أغري الفلاسفة للإعلان عن أن أشياء كثيرة ليست بأي معنى معقول، "قواعد لغوية"، أو نتائج لقواعد لغوية، هي تحليلية، أو هي "ضرورية فكرياً"، أو أي شيء آخر؟ والجواب، كما أفتكر، هو أن لفكرة وجود مجموعة محددة من قواعد اللغة، وأن **هذه القواعد** يمكنها أن تفصل في ما هو عقلي وما ليس عقلياً، فائدتين، كما خالَ الفلاسفة: (1) "قواعد اللغة" هي ممارسات مؤسّسة وتكوينيّة (أو هي معايير تقع في أساس مثل تلك الممارسات)، مثل ما للوضعية الشعبية، التي سبق أن وصفتها، (2) وفي الوقت ذاته، زُعِمَ بأن الفلاسفة، وحدهم، (لا اللسانيين)، يمكنهم أن يكتشفوا تلك الأشياء الخفية. وكانت الفكرة مقبولة خلال بقائها، لكنها كانت محتومة بأن تنفجر، وقد انفجرت.

سوف أدعو أي مفهومٍ، بحسبه، يوجد معايير مؤسسة تعرِّف ما

هو مقبول وما ليس مقبولاً عقلياً، المفهوم **المعياري** للعقلانية. فالفلاسفة الوضعيون المنطقيون وفيتغنشتاين، على الأقل، في ضوء التأويل غير اليقيني الذي كتبته، وبعض فلاسفة[3] "اللغة العادية"، إن لم يكن جميعهم، في جامعة أكسفورد، شاركوا في مفهوم معياري للعقلانية، ولو اختلفوا في مسائل أخرى من قبيل ما إذا كان يمكن وصف القضايا غير القابلة للتحقق لقضايا "لا معنى لها"،

---

(3) يمكن للمرء أن ينشئ فلسفة "لغوية عادية" لا تلتزم بالتحقق الشعبي و"المعياري" للأفكار الفلسفية، إذا تمكّن من إنشاء ودعم مفهوم، لا تكون فيه المعايير التي تحكم الممارسات اللغوية نفسها ممكن اكتشافها في بحث تجريبي حسي عادي. ففي كتاب *Must We Mean What We Say*، خطا ستانلي كافل (Stanley Cavell) خطوة مهمة في ذلك الاتجاه، مبرهناً على أنه يمكن معرفة مثل تلك المعايير، بواسطة نوع من "المعرفة الذاتية"، شبهها بالرؤية التي تتحقق في المعالجة النفسية، وأيضاً، بالمعرفة الترانسندنتالية (Transcendental) التي تسعى إليها الفنومينولوجيا. وفي حين أجدني متفقاً مع كافل على أن معرفتي، بوصفي متكلماً وطنياً بأن بعض الاستعمالات المنحرفة أو غير المنحرفة، ليست معرفة استقرائية "خارجية" - فإني أستطيع أن أعرف، ومن دون دليلٍ، أن في لهجتي المحلية الإنجليزية، يقول الإنسان فئران Mice وليس Mouses - فإني أميل إلى التفكير بأن حقيقة هذا الوصول المتميّز للقارئ لا يمتد إلى **تعميمات** تتعلق بالصواب وعدمه. وإذا قلت (كما فعل كافل) إنه جزء من القاعدة لصواب الاستعمال الصحيح للتعابير، من الشكل X هي اختيارية، أن هناك ما "يشك به" حول X، عندئذٍ أكون مقدِّماً نظرية لشرح حدوسي الخاصة بالحالات المحدّدة، وليس مجرد بيان عن تلك الحدوس. وصحيح أن شيئاً من هذا النوع يجري في الطب النفسي، لكني لا أميل إلى أن أمنح المعرفة الذاتية أي نوع من الحصانة ضد نقد الآخرين، بما في ذلك النقد الذي يعتمد على تقديم **شروح** منافسة، في أي حالة. وإذا أجاز أحدٌ لمشروعية مثل ذلك النقد، فما يحصل، عندئذٍ، هو أن النشاط المبذول في اكتشاف مثل تلك المعايير يبدأ في الظهور بمظهر علم الاجتماع أو علم التاريخ - وهما الميدانان اللذان، كما ناقشت، لا تلقى فيهما الشروح التقليدية "للمنهج العلمي" أي نور (انظر كتابي: *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978),

وفي كل الأحوال، ومهما كانت وضعية المعايير، لا أجد مسوّغاً للاعتقاد أنها لغاية الاستعمال اللغوي، هي تحدّد ماصدق "المقبول عقلياً"، و"المسوَّغ"، و"المثبت جيداً"، وما شابه).

وحول ما إذا أمكن أن تكون بعض القضايا الأخلاقية "ضرورية فكرياً".

المناورة، التي أشرت إليها في مستهل كلامي، أعني المناورة التي تدحض مبدأ التحقق الذي قال به الوضعيون المنطقيون، هي مناورة **عميقة**، لأنها، وبالضبط، تدحض كل محاولة للبرهان على وجود مفهوم معياري للعقلانية، لأنها تدحض الأطروحة التي تقول لا شيء متحقق عقلانياً ما لم يكن متحققاً معيارياً.

النقطة الأساسية هي: بالرغم من أن الفلاسفة الذين ذكرتهم غالباً ما كانوا يتكلمون عن أن لحججهم **النهاية المحسومة والمطلقة** مثل ما للبرهان الرياضي أو مثل الاختبار البرهاني في علم الفيزياء، وبالرغم من أن الوضعيين المنطقيين أطلقوا على عملهم اسم **منطق** العلم، وبالرغم من أن أتباع فيتغنشتاين أظهروا عجرفة لا تُصدَّق نحو الفلاسفة الذي لم "يروا" أن جميع النشاط الفلسفي من النوع السابق لفيتغنشتاين أو أن النوع الفلسفي الذي ليس فيتغنشتانياً هو لغوٌ عديم المعنى، وبالرغم من أن فلاسفة اللغة العادية يشيرون إلى حججهم وإلى حجج الفلاسفة الآخرين غير العاملين في اللغة العادية، واصفينَهم "بالنباحين" (كما لو أن الأخطاء الفلسفية تشبه الأخطاء في امتحان في علم الحساب)، فإنه لا يوجد لموقف فلسفي ذي أهمية يمكن التحقق منه بالطريقة المعروفة ثقافياً والحاسمة التي وصفتها. وباختصار نقول، إذا صدق القول، إن القضايا التي يمكن التحقق منها تحققاً معيارياً هي وحدها المقبولة عقلياً، فإن تلك القضية ذاتها لا يمكن التحقق منها تحققاً معيارياً، وبالتالي غير مقبولة عقلياً. وإذا وُجدَ شيء مثل العقلانية ـ التزمنا بالاعتقاد بمفهوم **ما** للعقلانية عبر الانخراط في نشاطات **الكلام والنقاش** ـ تكون النتيجة متناقضة ذاتياً، نعني النتيجة التي تقول بالمحاججة لصالح الموقف المفيد أنه مشابه

أو مشمول بما تحدده المعايير الثقافية المؤسسة أمثلة عنها. إذ لا وجود لحجة يمكن ضمان صحتها، أو احتمال صحتها، من طريق تلك المعايير وحدها.

أنا لا أفتكر أن المحاججة العقلية والتسويغ العقلي مستحيلان في الفلسفة، بل الأحرى هو أن أقول، إني مسوق إلى إدراك شيء هو واضح للإنسان العادي، إن لم يكن للفلاسفة، وأعني بذلك أننا لا نقدر أن نلجأ إلى المعايير **الشعبية** للبت في ما لم يناقش عقلياً وليس مسوَّغاً في الفلسفة. إن الزعم الذي لا يزال يُسمع والمفيد أن الفلسفة هي "تحليل تصورات"، وأن **التصورات نفسها** تحدد أياً من الحجج الفلسفية هو الصائب، إن ذلك الزعم، عندما يُضَم إلى العقيدة المفيدة أن التصورات ما هي إلا معايير أو قواعد تقع في أساس الممارسات اللغوية **الشعبية**، وهو شكل مقنّع خفي من الزعم بأن التسويغ العقلي كله في الفلسفة هو معياري، وأن الصدق الفلسفي (باستثناء "النباحين") هو **قابل للبرهان العمومي** مثل الصدق العلمي. أقول، وببساطة، إن مثل هذه النظرة تبدو لي غير معقولة، وذلك، في ضوء تاريخ الموضوع كله، بما في ذلك التاريخ الحديث.

ما ينطبق على الحجة الفلسفية ينطبق على الحجج الدينية وحجج الأيديولوجيا العلمانية. فالجدل - بين إنسان ليبرالي ذكي وإنسان ماركسي ذكي سيكون له الطابع ذاته مثل طابع الجدل الفلسفي، في نهاية المطاف، حتى ولو وجدت وقائع تجريبية حسية ذات صلة. ونحن جميعاً لنا وجهات نظر في الدين، أو السياسة، أو الفلسفة، وجميعنا يدافع عنها وينتقد حجج الآخرين. والواقع هو أننا نجد، في "العلم"، باستثناء العلوم الدقيقة، أن لنا مناقشات في علم التاريخ، وفي السوسيولوجيا، وفي البسيكولوجيا السريرية، لها ذلك الطابع ذاته. وصحيح أن الوضعيين المنطقيين وسَّعوا وصفهم

"للمنهج العلمي" ليشمل تلك المواضيع، لكن، بذلك التوسيع صار من غير الممكن استثناء أي شيء مهما كان (انظر الفصل الثامن).

غير أن الوضعيين المنطقيين سوف يذكِّرونني، بأنهم كانوا قد سلَّموا بأن مبدأ التحقق "لا معنىً معرفياً له". قالوا، إنه اقتراح، وبهذه الصفة لا يوصف بالصدق أو الكذب. غير أنهم جادلوا للبرهان على اقتراحهم. والحجج لم تبدأ (ولا بد من أن يكون الأمر كذلك)[4]. لذا، فإن فكرتنا تصح.

والخلاصة هي أن ما فعله الوضعيون المنطقيون وفيتغنشتاين (وربما كواين المتأخر أيضاً) هو **إنتاج فلسفات لم تترك فسحة للنشاط**

---

(4) كانت أضعف حجة قُدِّمت دفاعاً عن مبدأ التحقق مفسَّراً على أنه اقتراح هو في القول، إنه "شرح" فكرة اللامعنى "القبل التحليلية". (للاطلاع على مناقشة لهذا الرأي، انظر، مقالاتي المنشورة في مجلة *Mind* والتي عنوانها: اللغة والواقع، مقالات فلسفية (*Language and Reality, Philosophical Papers*)، المجلد 2، (Cambridge University Press, 1975). وكان رايشنباخ (Reichenbach) قد دافع عن شكل من أشكال مبدأ التحقق في كتاب (*Experience and Prediction*) باعتباره يحفظ جميع الفروقات في المعنى ذات الصلة بالسلوك. ومضاداً للاعتراض الواضح (وهو الاعتقاد غير المثبت تجريبياً وحسياً بإله - وظف رايشنباخ مَثَل عبدة القط المصريين وأنه يمكن تغيير السلوك)، فردّ رايشنباخ باقتراح ترجمة "القطط حيوانات مقدسة" لتصير "القطط تثير مشاعر الرهبة في عبدة القطط". وواضح أن القبول بهذا البديل لن يترك السلوك بلا تغيير عند عابد القطط! النظرة الأكثر إلفاتاً من سواها كانت نظرة كارناب. فقد رأى كارناب أن إعادة البناء العقلية، جميعها، مقترحات. أما المسائل الواقعية والوحيدة فتختص بالنتائج المنطقية والتجريبية الحسية للقبول بهذا البناء الجديد العقلي أو ذاك. (وشبّه كارناب "اختيار" بناء جديد عقلي باختيار آلةٍ لطائرة). وكانت النتيجة التي خلص إليها متمثّلة في القول، إنه في الفلسفة، على المرء أن يكون متساهلاً إزاء أشكال البناء الجديدة العقلية المتباعدة. وعلى كل حال، أرى أن مبدأ التساهل هذا، كما يدعوه كارناب، يفترض مبدأ التحقق. لأن العقيدة التي تقول، أن لا بناء جديد عقلي هو الصائب وحده أو هو يشبه طريقة "الوجود الواقعي" للأشياء، عقيدة أن جميع "المسائل الخارجية" لا معنى معرفياً لها، إن هي إلا مبدأ التحقق. لذا، فإن تطبيق مبدأ التساهل على مبدأ التحقق، هو ذاته، دائري.

العقلي الفلسفي. وهذا هو سبب كون تلك النظرات متناقضة ذاتياً، والسبب أيضاً الذي جعل المناورة الصغيرة، التي كنت أذكرها، تمثّل حجةً مهمةً من النوع الذي يطلق عليه الفلاسفة اسم "الحجة الترانسندنتالية" أعني: مناقشة طبيعة العقلانية (وهي وظيفة الفلاسفة **بامتياز**) هي نشاط يفترض وجود مفهوم للتسويغ العقلي أوسع من المفهوم الوضعي، وأوسع من العقلانية المعيارية المؤسسة.

الفوضوية متناقضة ذاتياً

لأناقش، الآن، ميلاً فلسفياً مختلفاً جداً. فهناك كتاب توماس كون **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*) (SSR) الذي افتتن أعداد غفيرة من القراء، كما أنه أرعب معظم فلاسفة العلوم لتأكيده على ما بدا أنه محددات لاعقلية للقبول بالنظريات العلمية، ولاستعماله مفردات مثل "التحوّل الارتدادي" و"التحول الغشتالتي"[*]. والواقع هو أن كون وضع عدداً من الأفكار المهمة المتعلقة بالنظريات العلمية وبكيفية النظر إلى النشاط العلمي. وقد كنت قد عبّرت عن اعتقاد بأهمية أفكار **البراديغم**، و**العلم العادي المعياري** و**الثورة العلمية**، في مكان آخر، أما في هذه المرحلة فأريد أن أركّز على ما لم أجده محبّباً في كتاب كون، وهو الذي وصفته في موضع آخر بالقول إنه "مذهب كونْ النسبي المتطرف".

النص الذي قُرئ وافتُتن به أكثر من سواه قراء كون القليلي الثقافة مثل طلاب السنة الجامعية الثانية كان في قوله بعدم وجود

(*) الفوضوية ترجمتنا لـ Anarchism. وهذا التعبير مستعار من مذهب عُرِف بالفوضوية لأن أتباعه يرفضون فكرة الدولة ونظامها وقيودها. واستُعمل، كاستعارة، هنا، ليعني، في ما يعني، لا للتسويغ العقلي في العلم وما شابه، كما حصل من كون (Kuhn) مؤلف كتاب **بنية الثورات العلمية** وسواه مثل فايرابند (Feyerabend).

تسويغ **عقلي** في العلم، فهو مجرد تحولات غشتالتية وارتدادات. وعاد كون، حديثاً، ورفض ذلك التأويل في كتابه *SSR*(*)، ومنذئذٍ، أدخل مفهوم "العقلانية اللاباراديغمية" الذي يمكن ربطه ربطاً وثيقاً بما دعوته "العقلانية اللامعيارية"، هذا، إذا لم يعتبر هو/ هي ذاتها.

الميل الذي خال معظم القرّاء أنه وجده في كتاب كون *SSR* تجلّى، وبكل تأكيد في كتاب فايرابند (Feyerabend) **ضد المنهج** (*Against Method*). مثل كون، أكد فايرابند على الطريقة التي تنتج بها الثقافات المختلفة والعصور التاريخية المختلفة باراديغمات مختلفة من العقلانية ورأى أن محددات **مفاهيمنا** للعقلانية العلمية هي ما نود أن **ندعوه** لاعقلياً بمقدار كبير. وفي الحاصل نقول: إنه، بالرغم من أنه لم يضع المسألة بهذه الطريقة، فقد رأى أن مفهوم العقلانية العلمي ـ التكنولوجي الحديث مفهوم مخادع، وبمعاييره ذاتها. (وأفتكر أني وقعت على نوع مماثل في كتابات ميشال فوكو (Michel Foucault). وهو يذهب إلى أبعد من كون أو فوكو في رأيه المفيد أن التفوّق بالأدوات العلمية المتبجَّح به إن هو إلا خدعة. فالذين يشفون بالإيمان هم أقدر على التخفيف من ألمك من الأطباء، ذلك ما زعم فايرابند.

ولا بد لي من القول، إن تلك المزاعم الراديكالية المروِّعة ليست ما أريد الكلام عنه، بالرغم من كونها المسوِّغ الذي دعا فايرابند لتسمية موقفه بأنه من نوع "الفوضوية". وإني أود أن أناقش رأياً كان كون قد ذكره، فعلياً، في *SSR* وفي المقالات اللاحقة، وذكره فايرابند في كتابه **ضد المنهج**، وفي المقالات التقنية. وأنا أعني

(*) *SSR* هو كتاب كون: *Structure of Scienctific Revolution*، وقد كلفتني المنظمة العربية للترجمة بترجمته، فنفذت التكليف.

أطروحة **عدم إمكانية المقارنة** (*incommensurability*). وأريد أن أقول إن هذه الأطروحة مثل أطروحة الوضعيين المنطقيين الخاصة بالمعنى والتحقق، هي أطروحة متناقضة ذاتياً. وباختصار أقول إني أريد أن أزعم أن فلسفتَي العلوم الأكثر تأثيراً من سواهما في القرن العشرين، **كليهما**، واللتين ولا شك حازتا على اهتمام العلماء وغير الفلاسفة بعامة، أعني الفلسفتين الوحيدتين اللتين قد يكون القارئ العادي قد سمع بهما هما متناقضتان تناقضاً ذاتياً. ولا شك أني بوصفي فيلسوف علم أجد أن هذه الحالة مزعجة بمقدار. وبعد قليل سنتناول مسألة ما يمكن استخلاصه من هذا الوضع.

تفيد أطروحة عدم إمكانية المقارنة أن المفردات التي تُستعمل في ثقافة أخرى، لنقل مثلاً، تعبير "درجة الحرارة" كما كان يستعملها العالم في القرن السابع عشر، لا يمكن مقارنتها، معنىً أو مرجعاً، بأيٍّ من المفردات أو التعابير التي هي في حوزتنا الآن. وكما صاغ المسألة كون، إن العلماء ذوي الباراديغمات المختلفة يقيمون في "عوالم مخلتفة". "فالإلكترون" المستعمل حوالي عام 1900 كان يشير إلى أشياء في "عالم" معين، لكنه، كما يُستعمل اليوم يشير إلى أشياء في "عالم" مختلف تماماً. وقيل، إنه يفترض أن تنطبق هذه الأطروحة على لغة الملاحظة وكذلك على "اللغة النظرية"، والواقع هو أن فايرابند حَسِب وبكل بساطة اللغة العادية نظرية خاطئة.

أما الرد، في هذه المرة فهو في القول إنه، إذا كانت هذه الأطروحة صادقة صدقاً حقيقياً فما ينجم عنها هو أننا لا نستطيع أن نترجم اللغات الأخرى - ولا المراحل السابقة للغتنا - إطلاقاً. وإذا كنا لا نقدر أن نترجم ضجيج الكائنات العضوية بأي شكل من الأشكال فمعنى ذلك أننا لا نملك أسساً لاعتبارها **مفكرة**، **متكلمة**، أو **أشخاصاً**، أيضاً. وباختصار نقول، إذا كان فايرابند، (وكون في ذروة

اعتباره لفكرة عدم إمكانية المقارنة) كان مصيباً، فالنتيجة المتحصلة هي أن أعضاء الثقافات الأخرى، وكذلك علماء القرن السابع عشر، لا يمكن تصورهم، من قِبَلنا، إلا كحيوانات منتجة استجابات لمثيرات (بما في ذلك ضجيج يشبه اللغة الإنجليزية أو اللغة الإيطالية وبشكل مستغرب). فأن يُقال لنا، إن لغاليليو (Galileo) أفكاراً "لا يمكن مقارنتها" ثم المضي في وصفها وصفاً مطولاً إن هو إلا قول غير متسق منطقياً، وبالكلية هو كذلك.

وقد وضع سمارت[5] (Smart) هذه المسألة، في مقالة حول فايرابند، فيها مقدار من التعاطف إذ قال:

"لا شك في أننا لكي نرى الكوكب عطارد (Mercury) علينا أن نضع التلسكوب فوق تلك الشجرة، مثلاً، وليس كما تنبّأت نظرية نيوتن فوق أنبوب تلك المدخنة. ومن المؤكد أننا نستطيع الكلام على الأشجار، وأنابيب المداخن، والتلسكوبات، بطريقة مستقلة عن الاختيار بين نظرية نيوتن ونظرية إينشتاين. ومهما يكن من أمر فإن فايرابند يمكنه أن يسلّم باستعمال هندسة إقليدس (Euclid) والبصريات اللانسبية لصالح نظريتنا الخاصة بالتلسكوب. وسيكون راغباً في القول، إن ذلك لا يعبر عن الصدق الحقيقي حول تلسكوبنا، والشجرة، وأنبوب المدخنة، ومع ذلك، فإنه لَمشروعٌ "التفكير بتلك الطريقة بغية البحث في الاختبارات القائمة على الملاحظة والخاصة بالنسبية العامة، ذلكم، لأننا نعرف استناداً إلى

(5) "آراء متضاربة حول التحليل":

J. J. C. Smart, "Conflicting Views about Explanation," in: R. Colen and M. Wartsfsky eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science* (New York: Humanities Press, Inc., 1965), vol. II: *In Honor of Philipp Frank.*

أسس نظرية، أن تنبؤاتنا لن تتأثر (إلى حدود الخطأ في الملاحظة) إذا استفدنا من هذه الوسيلة الحسابية".

غير أن المقلق في الخطوة الإنقاذية التي قام بها سمارت تَمثُل في أن عليَّ أن أفهم بعضاً من اللغة الإقليدسية اللانسبية لأتمكن من القول إن "التنبؤات" متشابهة. فإذا **كان لكل تعبير معنى مختلف،** فبأي معنى لا يكون أي تنبؤ "غير متأثر؟" وكيف يمكنني أن أترجم الدقائق المنطقية (والتعابير: "إذا ـ إذاً"، "ليس"... إلخ) في لغة القرن السابع عشر الإيطالية، أو غيرها، إذا لم أجد كتيِّباً في الترجمة يصل ما بين لغة القرن السابع عشر الإيطالية واللغة الإنجليزية الحديثة ينتج نوعاً من المعنى المنظّم للكتلة الأساسية في القرن السابع عشر، في ذاتها، وفي وضع لغوي إضافي؟ ولو كنت نفسي المتكلم الذي يستعمل النظريتين (كما يتصور سمارت)، كيف يمكن تبريري في مساواتي أي تعبير في نظريتي النيوتونية بأي تعبير في نظريتي النسبية العامة؟

الفكرة التي أصوغها تخضع لتركيز أقوى عندما نطبق عليها بعضاً من ملاحظات كواين ودايفدسون (Davidson) المتعلقة بالمعنى وبممارسة الترجمة. فحالما نسلِّم بأننا نتمكن من إيجاد برنامج ترجمة "ينجح" في مسألة نص القرن السابع عشر، على الأقل، في السياق المثبَّت باهتماماتنا وبالاستعمال الذي سيكون للترجمة، فأي معنى للقول، في ذلك السياق، إن الترجمة لم تمسك "بصورة حقيقية" بمعنى النص الأصلي أو مرجعه؟ فليست المسألة، في نهاية المطاف، مسألة حيازتنا أو إمكانية حيازتنا على معايير خاصة تختص بتشابه المعنى أو المرجع بمعزل عن برامج ترجمتنا ومتطلباتنا الضمنية أو الظاهرة لكفاياتها التجريبية الحسية. ويمكن للمرء أن يفهم القول المفيد أن ترجمةً من الترجمات فشلت في القبض الدقيق على معنى

أو مرجع النص الأصلي، وذلك، قبولاً بإمكانية وجود برنامج ترجمة أفضل، لكن القول، أن جميع برامج الترجمة الممكنة تفشل في القبض على المعنى "الحقيقي" أو المرجع "الحقيقي"، فليس إلا وهماً خادعاً. فالترادف بالمعنى لا يوجد إلا كعلاقة، والأفضل القول، كمجموعة من العلاقات، وكل واحدة منها غامض، ونحن نوظفها للمساواة بين عبارات مختلفة لأغراض الترجمة. أما الفكرة المفيدة وجود ترادف "حقيقي" بمعزلٍ عن جميع الممارسات الناجحة الخاصة بالترجمة المتبادلة فقد نُبذت بوصفها أسطورة.

لنفترض أن أحداً قال لنا، إن التعبير الألماني "Rad" يمكن ترجمته "دولاب". وإذا استأنف قائلاً، إن ترجمته ليست بذلك الكمال، فإننا نتوقع منه وبشكل طبيعي، أن يدل على كيفية تحسينها، وإكمالها، عبر تحشيةٍ، أو ما شابه. غير أنه استمر في الكلام قائلاً، إنه يمكن ترجمة (Rad) "بدولاب"، لكنها لا تشير إلى الدواليب واقعياً، أو إلى أي شيء معروف في نظام تصوراتك، فماذا نحصِّل من ذلك؟ فالقول إن الكلمة A يمكن ترجمتها "بدولاب"، أو ما شابه، هو القول إن A **تشير** إلى الدواليب بالمقدار الذي يمكن اعتماد الترجمة.

قد يكون السبب الذي يجعل أطروحة عدم إمكانية المقارنة فاتنةً للناس كثيراً، عدا عن الجاذبية التي لجميع الأفكار غير المتسقة منطقياً يَمثُل في الميل إلى دمج التصور والمفهوم. فبمقدار ما هو التمييز بين التحليلي والتركيبي غامض، فإن ذلك التمييز غامض أيضاً، غير أن كل ترجمة تشتمل على مثل ذلك التمييز، ولو كان بالنسبة إلى الترجمة نفسها.

فعندما نترجم تعبيراً، ولنقل **درجة الحرارة**، فإننا نساوي ما بين المرجع ومعنى التعبير المترجم ما دمنا متمسكين بترجمتنا، مع مرجع

ومعنى كلمة "درجة الحرارة" لدينا على الأقل، كما نستعملها في ذلك السياق. (ولا شك في وجود وسائل مختلفة يمكننا استعمالها، مثل التحشيات التعريفية الخاصة لتحديد أو وصف طريقة توظيفنا لتعبير "درجة الحرارة"، أو أي تعبير كان في السياق). وما نفعله معناه أننا نساوي بين "التصور" المطروح مع "تصورنا" لدرجة الحرارة. غير أن عملاً كهذا متسق مع الواقعة المفيدة أن علماء القرن السابع عشر، أو أي علماء كانوا، قد كان لهم **مفهوم** لدرجة الحرارة، نعني، مجموعة مختلفة من المعتقدات عنه وعن طبيعته غير ما عندنا من "صور للمعرفة" مختلفة ومعتقدات أخيرة مختلفة تختص بأمور أخرى كثيرة أيضاً. وحقيقة اختلاف المفاهيم ليست برهاناً على استحالة ترجمة أيّ منها ترجمة "صحيحة حقاً"، كما يفترض أحياناً، بل بخلاف ذلك، فنحن لا نقدر أن نقول إن المفاهيم تختلف ونتحدث عن كيفية اختلافها إذا كنا غير قادرين على الترجمة.

غير أنه قد يُسأل: أنّى لنا أن نعرف أن برنامج ترجمةٍ "ينجح" إذا كانت المفاهيم مختلفة على الدوام؟ والجواب عن هذا السؤال كما قدّمه مفكِّرون مختلفون بدءاً من فيكو (Vico) إلى يومنا هذا هو أن نجاح الترجمة لا يتطلب أن تكون معتقدات المترجم عنهم **مشابهة** لمعتقداتنا، لكنه يتطلب، وفعلياً يتطلب، أن تظهر بصورة **معقولة** لنا. ذلكم هو أساس جميع القواعد العلمية المختلفة ذات الطابع الرفيق أو "المتسامح الغافر" الذي "يترجمهم بحيث يظهرون مؤمنين بالصدق ومحبّين للخير" أو "يترجمهم بحيث تظهر معقتداتهم معقولة في ضوء ما تعلَّموه وخبروه"، أو نذكر توجيه فيكو نحو الارتقاء **بإنسانية** الشخص الذي يُترجَم وإلى أعلى حد. وهذه حقيقة تكوينية تتعلق بالخبرة الإنسانية في عالمِ مختلف الثقافات ومتفاعلة في التاريخ،

بينما يخضع على الصعيد الفردي لتغيّر بطيء أو سريع، بقدر ما نقدر أن نفعل ذلك كتجربة إنسانية كلية، ونقدر على ترجمة معقتداتنا ورغباتنا وأقوالنا واحدنا للآخر بحيث يكون لها نوع من المعنى.

ليس بالأمر المفاجئ أن يرفض كون وفايرابند أي فكرة من أفكار **التقارب** في المعرفة العلمية. ومع أننا نتكلم عن الأشياء ذاتها، بوصفنا علماء سابقين، فإننا لم نحصل على مزيد من المعرفة عن الأشياء الميكروسكوبية والأشياء الماكروسكوبية(*) (Macroscopic). فكونْ ناقش قائلاً، إن العلم لا يتقدم إلا عبر الوسائل، فقدرتنا على نقل الناس من مكان إلى آخر تتحسن بوسائل المواصلات وهكذا دواليك. غير أن هذا الكلام هو كلام غير متَّسق أيضاً. وما لم تحتفظ مثل هذه التعابير كالقول "نقل الناس من مكانٍ إلى آخر" مقداراً من ثبات المرجع، فكيف يمكننا أن نفهم فكرة النجاح بالوسائل بأي معنى ثابت مستقر؟

الحجة التي وظفتها، الآن، لها صلة بحجج كَنْت الشهيرة الخاصة بالشروط القَبْلية للمعرفة التجريبية الحسية. ففي ردّه على الرأي المضادّ المفيد أن المستقبل قد يكون خالياً من القوانين، وبشكل كلي، وأنه سيحبط كل عملية "استقراء" نجريها، أشار كَنْت قائلاً، إنه إذا كان هناك أي مستقبل - أي مستقبل **لنا** - يمكننا أن ندركه كمفكرين وتصوره بغية القول ما إذا كانت تنبؤاتنا صادقة أو كاذبة - فالنتيجة هي أن العديد من أشكال الانتظام يجب أن لا تكون قد انتهكت. ومن جهة أخرى لماذا ندعوه **مستقبلاً**؟ فعلى سبيل المثال عندما نتخيل كراتٍ خارجة من جرةٍ بطريقة "غير منظمة"

(*) تعني الأشياء التي تُرى بالعين وهي عكس الأشياء التي لا ترى بالعين المجردة بأنها ميكروسكوبية (Microscopic) لأنها تُرى بالمجهر.

نسى أننا لم نتمكن **من القول إنها كرات**، أو ذكر **النظام الذي دخلت فيه**، من غير الاعتماد على أشكالٍ للانتظام عديدة .**فالمقارنة** تفترض وجود بعض الأشياء التي تقارن.

هناك خطوة يمكن لكون وفايرابند أن يقوما بها للرد على جميع هذه الانتقادات، لكنها ليست من النوع الذي يسعدهما القيام بها، وهي تَمثُل نوعاً ما في إدخال ثنائية الملاحظة والنظرية. فيمكنهما القبول بفكرة إمكانية المقارنة، وإمكانية الترجمة، وحتى التقارب في مجال الوقائع المعتمدة على الملاحظة، وحصر أطروحة عدم إمكانية المقارنة بالمفردات النظرية. غير أنه عندئذٍ أيضاً ستوجد مشكلات (مثلاً، لماذا علينا أن نصف معاني المفردات النظرية **بواسطة** علاقاتها بمفردات الملاحظة، بحسب ما ذكر رامسي (Ramsey)). غير أن كون وفايرابند رفضا هذا الخيار. ورفضاه لسبب معقول، ذلك لأن الحاجة إلى مبادئ مترفِّقة خاصة بالترجمة هي شائعة في "لغة الملاحظة" مثل شيوعها في "اللغة النظرية". فلنفكِّر، على سبيل المثال بالمفردة العامة، المفردة "عشب"، فهناك متكلمون مختلفون لديهم بحسب مكان إقامتهم وزمانهم نماذج أولية من الإدراك الحسي للعشب، (فالعشب له ألوان مختلفة وأشكال مختلفة في الأمكنة المختلفة)، كما لديهم مفاهيم مختلفة للعشب. وحتى لو عرف جميع المتكلمين أن العشب نبات، بالرغم مما قيل عن حيازتهم على تصوّرات مختلفة عنه، فإن مفهوم **النبات** اليوم يشمل التركيب الضوئي الذي لم يكن لمفهوم النبات لمئتي سنة خلَت. فمن دون الترفّق الذي يقودنا إلى مساواة "نبات" المئتي سنة الماضيتين مع "عشب" اليوم لا يمكن ذكر مرجع لهذه المفردة منذ مئتي سنة. وليست المفردات من النوع الطبيعي وحدها بمعتمدةٍ في ترجمتها على مبادئ الترفّق، فالمفردة "خبز" التي هي من صنع الإنسان

تطرح المشكلات ذاتها. والواقع هو أننا من دون الترفّق الترجمي لا نقدر أن نساوي مفردة لون بسيطة، مثل، "أحمر" عند متكلمين مختلفين. فنحن دائماً ما نترجم الخطاب باعتباره كلاً، وترجمة مفردات "الملاحظة" تعتمد على ترجمة المفردات النظرية والعكس بالعكس.

مرة ثانية أقول إن ما قدمته هو حجة ترانسندنتالية، ونحن ملتزمون، بواسطة مفاهيمنا الأساسية أن لا نقتصر في بحثنا على شرائح من زمننا الحاضر، بل أن يشمل بحثنا أيضاً نفوسنا الماضية، وأجدادنا، وأعضاء ثقافات أخرى، الماضي منها والحاضر، بوصفها **أشخاصاً**، وهذا يعني، كما قلت، أني أنسب إليهم مراجع مشتركة وتصورات مشتركة، مهما تكن **المفاهيم** التي ننسبها مختلفة. ولا يقتصر الأمر على أننا نتشارك مع الآخرين بالأشياء وبالتصورات إلى حد نجاح التمرين الترجمي، بل نتشارك، أيضاً بمفاهيم المعقول، والطبيعي... إلخ. ذلكم، لأن التسويغ الكلي لبرنامج ترجمةٍ، كما لا بد من أن نتذكر، يَمثُل في أنه يجعل سلوك الآخرين معقولاً بحسب أضوائنا، هذا في الحد الأدنى. ومهما كانت صور معرفتنا ومفاهيمنا للعقلانية مختلفةً، فإننا نتشارك برأسمال ضخم من الافتراضات والمعتقدات المتعلقة بما هو معقول، حتى مع أغرب الثقافات التي ننجح في ترجمتها.

لماذا النسبية متناقضة

القول، إن النسبية (الكلية) متناقضة يمثِّل حقيقة بدهية عند الفلاسفة. والمحصّلة هي، أن **الاعتقاد** بوجهة نظر وفي الوقت نفسه الاعتقاد **بعدم** وجود وجهة نظر أكثر تسويغاً، أو صواباً من أي وجهة نظر أخرى ليسا اعتقادين متناقضين تناقضاً **واضحاً**؟ وقد صاغ ألان غارفنكل (Alan Garfinkel) الفكرة بمنتهى البراعة. ففي حديثه مع

طلابه في كاليفورنيا، قال مرة، وكان مقلِّداً تعابيرهم: "قد لا تكونون قَدِمتم من حيث قدمت، لكني أعرف أن النسبية ليست بالمذهب الصادق **عندي**" . . . فإذا كانت وجهات النظر لا تختلف، فلماذا لا تكون وجهة النظر التي تقول إن النسبية كاذبة هي مقبولة مثل أي وجهة نظر أخرى؟ إن وفرة رواج العقائد النسبية، في أيامنا، (وهي تسوَّق من قِبَل مفكرين ذوي ذكاء عالٍ) يدل على أن هذا الشجب البسيط لن يكفي. فلماذا يجب على المفكر النسبي الذكي أن يسلِّم بأن كل نظرة **صادقة** مثل أي نظرة (**بالنسبة إليه**)؟ فهو لا يستطيع أن يمنعك (أو يمنع ألان غارفنكل) من القول، إن نظرته ليست صادقة بالنسبة إليك (أو هي مسوَّغة عندك، أو ما شابه): لكن لو كان فطناً فإنه يقدر أن يجيب بسرعة فيقول، إن الصدق بالنسبة إليك أقل بروزاً (**بالنسبة إليه**) من الصدق بالنسبة إليه. وأي تصور لأي شيء هو أكثر بروزاً من تصور الإنسان الواحد نفسه، في نهاية المطاف؟ فهل بعد ذلك يمكن القول أن اعتبار ما هو **صادق** وما هو **مسوَّغ**. . . إلخ، أفكار **نسبية** هو قول متناقض بصورة حقيقية؟

والجواب هو أنه متناقض، لكنه ولا ريب، يتطلب حجة محكمة ومفصَّلة أكثر من حجة غارفنكل الموجزة (واللطيفة جداً)، إذا كان الكل نسبياً فسيكون النسبي نسبياً أيضاً. غير أن ذلك يتطلب قدراً من الشرح!

ربما كان أفلاطون أول من وظّف ذلك النوع من الحجة الذي يدور في ذهني (وضد بروتاغوراس (Protagoras)). فقد زعم بروتاغوراس (والظاهر أنه كان نسبياً لا يتزعزع) أنني عندما أقول X، فإنه كان عليّ أن أقول "**أظن** أن X". وهكذا، عندما أقول "الثلج أبيض"، فإن بروتاغوراس سيقول، إن ما أعنيه في الواقع هو، أن هيلاري بتنام يظن أن الثلج أبيض، وما يعنيه روبرت نوزك (Robert

(Nozick بالقول ذاته هو أن روبرت نوزك يظن أن الثلج أبيض. وهناك بيان عن الفكرة نفسها، وذو مصقولية ثقافية أفضل، هو عندما أقول "الثلج أبيض"، فأنا أستعمل هذا القول للزعم بأن **الثلج أبيض** قول صادق بالنسبة إليّ، لكن عندما يقول روبرت نوزك المفردات ذاتها، فإن ما يزعمه عادة هو، أن **الثلج أبيض** بالنسبة إليه (أو على الأقل هو سيعتبر قوله صائباً حالما يتبيَّن أنه صادق ـ بالنسبة **إليه**). والنتيجة (وفقاً لنظرة بروتاغوراس)، هي أن الأقوال، عندي وعند أي إنسان آخر، غير متشابهة في **المعنى**، فهناك كما سبق أن رأينا رابطة وثيقة بين المذهب النسبي وفكرة عدم إمكانية المقارنة. وكانت حجة أفلاطون المضادة هي في القول، إذا كانت كل قضية X تعني "أنا أظن أن X"، فعليّ (بحسب نظرة بروتوغوراس) أن أقول:

(1) أظن أني أظن أن الثلج الأبيض.

غير أن عملية إضافة "أنا أظن" يمكن تكرارها دائماً! فيكون المعنى الأخير في ضوء نظرة بروتاغوراس، للقول "الثلج أبيض"، ليس كما هو في (1)، ولكن:

(2) أظن أني أظن أني أظن أني... (مع ما لا حصر له من "أني أظن") أن الثلج أبيض.

اعتبر أفلاطون ذلك برهاناً من نوع البرهان بنقض الفرض (reductio ad absurdum)(*). وعلى كل حال يمكن القول أن حجة أفلاطون ليست بالحجة الموفَّقة بشكلها الحالي. فلماذا لا يوافق بروتاغوراس على أن تحليله ينطبق على ذاته؟ فليست النتيجة بمفيدة أنه **يجب** أن يطبق ذاتياً لعدد لا يحصى من المرات، وإنما **يمكن** أن

(*) ويسمى أحياناً البرهان بالخُلْف.

يطبق ذاتياً **لأي عددٍ محدود من المرات**. غير أن أفلاطون لاحظ شيئاً عميقاً جداً.

عندما يواجه المرء النسبية لأول مرة، فإن الفكرة **تبدو** بسيطة. والفكرة هي، بصياغة طبيعية أولى، تفيد أن كل شخص (أو نقول، بالصياغة "السوسيولوجية" الحديثة، كل ثقافة، أو أحياناً، كل "خطاب") له (لها) نظرته، ومعاييره، وافتراضاته المسبقة، وأن الصدق (وكذلك التسويغ) هو نسبيٌّ لها. ولا شك أن الإنسان يسلِّم بأنه سواء أكانت X صادقة (أم مسوَّغة) بالنسبة إليها، مسألة هي ذاتها "مطلقة".

كتب البنيويون الحديثون مثل فوكو كما لو أن التسويغ **النسبي للخطاب** هو ذاته مطلق ـ وليس نسبياً البتّة. غير أنه إذا كانت القضايا التي صورتها (X صادقة (مسوَّغة) بالنسبة إلى الشخص P). هي ذاتها صادقة أو كاذبة، **بصورة مطلقة**، فإن النتيجة تكون، في نهاية المطاف، أنه يوجد فكرة **مطلقة** عن الصدق (أو عن التسويغ)، وليس عن الصدق بالنسبة إليّ، والصدق بالنسبة إلى نوزك، والصدق بالنسبة إليك... إلخ. فالمفكر النسبي، **بصورة كلية**، سوف يقول، سواء أكانت X صادقة **بالنسبة إلى** P أم لم تكن كذلك، هي **ذاتها** نسبية. وفي هذه النقطة يبدأ إدراكنا لما يعنيه الموقف بالترنّح، وهو الحال الذي لاحظه أفلاطون.

لا يبدو أن خط هجوم أفلاطون على المذهب النسبي قد استؤنف إلا حديثاً. غير أنه توسّع وببراعةٍ من قِبَل فيتغنشتاين في: حجة اللغة الخاصة (Private Language Argument) (المشار إليها في الفصل الثالث).

لقد اعتبر معظم الذين قرأوا: حجة اللغة الخاصة، أنها،

وببساطةٍ، حجة ضد "نظرية المحاكاة" الخاصة بالصدق. وكان برهان فيتغنشتاين الرائع المفيد أن نظرية تشابه المرجع لا تنجح حتى في مجال المرجعية الحسية، هو، وبكل تأكيد جزء من هجوم لم يتوقف على المذهب الميتافيزيقي الواقعي. غير أني أفضِّل أن أقرأ الحجة كأنها **زوجٌ** من الحجج التقليدية (وعلى الأقل، كان كَنْت سيوافق على كليهما!) ضد موقفين **اثنين**، أحدهما واقعي والآخر نسبي: ذلك، لأن محاولة أيّ واحد قراءة الحجة كلها واعتبارها مضادة للواقعية، سيجعلها تبدو مختَرَعة.

كان شكل المذهب النسبي الذي اهتم فيتغنشتاين بمهاجمته هو ذلك المعروف باسم "مذهب الأنا المنهجي". والفيلسوف الذي يعتقد بذلك المذهب هو غير واقعي أو يقول "بالتحقق" ويوافق على أن الصدق يجب أن يفهم بأنه ذو صلة، بطريقة ما، بالمقبولية العقلية، والذي يعتقد أن كل تسويغ يكون بمفردات التجارب، في نهاية المطاف، وأن كل واحد منا له معرفة **خاصة** بذلك. وهكذا، أنا لي **معرفتي بتجاربي** التي تثبت أن الثلج أبيض، وبوب نوزك له **معرفته بتجاربه** التي تثبت أن الثلج أبيض: ولكل قول معنى مختلف عند كل مفكّر.

تبدو لي حجة فيتغنشتاين حجةً ممتازة ضد النسبية عموماً. وتفيد الحجة أن النسبيّ عاجز في النهاية عن فهم التمييز بين **الكينونة صائباً والتفكير أنه صائب**، وهذا معناه أنه لا يوجد في نهاية المطاف فرقٌ بين القول أو التفكير من جهة، **وإصدار** ضجيج (أو **إنتاج صور عقلية**) من جهة أخرى. غير أن هذا يعني (استناداً إلى هذا المفهوم) أنني لست **بمفكر**، إطلاقاً وإنما أنا مجرد حيوان. والاعتقاد بمثل هذه النظرة هو ارتكاب نوعٍ من الانتحار الفكري.

ولكي نرى أن فيتغنشتاين كان محقاً، لنفكرْ، بما لم يفكر به،

كيف يمكن أن **يحاول** النسبي إنشاء التمييز الذي أنكره فيتغنشتاين عليه، نعني، التمييز بين الكينونة صائباً والتفكير بأنه مصيب.

قد يستعير النسبي الفكرة المفيدة أن الصدق هو تحويل المقبولية العقلية **إلى مثال أعلى**. فقد يعتقد أن القول: X صادقة بالنسبة إلي، إذاً القضية "X مسوَّغة عندي"، **سيكون** صادقاً إذا كانت ملاحظتي كافية، وتفكيري كافياً، أو أي شيء آخر. غير أن القضايا الشرطية المتصلة من الشكل "إذا كان عليّ أن... إذاً، سوف أظن كذا وكذا" هي مثل جميع القضايا التي يفسِّرها الفلاسفة المختلفون تفسيرات مختلفة.

الفيلسوف الميتافيزيقي الواقعي يمكنه أن يعتبر القضايا التي تدور حول: **ما يمكن أن تكون الحالة إذا** كانت صادقة أو كاذبة، في ذاتها بمعزل عما إذا **سوف** نكون مسوَّغين عندما نقبلها أو نرفضها. وإذا فسَّر النسبي القضايا المتعلقة بما **سوف** يعتقد في ظروف ما، بتلك الطريقة الواقعية، فإنه عندئذٍ يكون قد اعترف بصنف **واحد** من أصناف القضايا الصادقة المطلقة، وبالتالي يكون قد تخلّى عن كونه نسبياً.

فالمفكر غير الواقعي أو الواقعي "الباطني" يعتبر القضايا الشرطية قضايا نفهمها (مثل سواها من القضايا الأخرى)، ويكون ذلك وبمقدار كبير عبر إدراك شروط **تسويغها**. وهذا لا يعني أن الواقعي "الباطني" **يهجر** التمييز بين الصدق والتسويغ، لكنه يقول، إن الصدق (وهو التسويغ **الذي صُيِّر مثالياً**) هو ما ندركه كما ندرك أي تصوّر آخر، عبر فهم (هو ضمني وبمقدار كبير) العوامل التي تجعل القول أن شيئاً صادق هو مقبول عقلياً. فهل يقدر النسبي أن يفسِّر القضايا المتعلقة بما يودّ أن يعتقد في شروط مثالية، بهذه الطريقة اللاواقعية أو الطريقة الواقعية "الباطنية"؟

لنتذكر أن الموقف اللاواقعي كما وصفته (في الفصل الثالث)،

يفترض فكرة عامة تختص بالمقبولية العقلية. فاللاواقعي يرفض الفكرة العامة المفيدة أن الصدق هو في التماثل مع "عالم سبق صنعه". وذلكم ما يجعله لاواقعياً (ميتافيزيقياً). غير أن رفض نظرية التماثل الميتافيزيقية الخاصة بالصدق ليس، إطلاقاً، مثل اعتبار الصدق أو المقبولية العقلية مسألة ذاتية. وقد عبَّر الفيلسوف غودمان عن الفكرة ببراعة، وهو الذي اعتبر الصدق والمقبولية العقلية نوعَين من محمول أعم هو "الصواب" ينطبق على الأعمال الفنية كما ينطبق على القضايا، وذلك في قوله الآتي:

"باختصار إذاً نقول، إن صدق القضايا وصوابية الأوصاف، وأشكال التمثيل، والشروح، والتعابير ـ الخاصة بالتصميم، والرسم، والأداء والإيقاع ـ كل ذلك هو، وبشكل رئيس، مسألة ملائمة: ملائمة مع ما يشار إليه بطريقةٍ أو أخرى، أو ملائمة مع أنواع أخرى من الأداء الفني، أو مع أنماط وأشكال من التنظيم. والفروق بين ملائمة ترجمةٍ لعالم، وعالم لترجمة، وترجمة مع ترجمات أخرى أو ملاءمتها لترجماتٍ أخرى، تتلاشى عندما يحصل إدراك لدور الترجمات في صنع العوالم التي تتلاءم معها. ويُنظر للمعرفة أو للفهم بأنه يتعدّى اكتساب المعتقدات الصادقة إلى اكتشاف الملائم من جميع الأنواع، وابتداعه".

إن الغرض الكلي للمذهب النسبي، وهو الميزة المعرِّفة له ذاتها، هو نفي وجود أي نظرية معقولة تختص بـ "الملائم" **الموضوعي**. وهكذا، نجد أن النسبي لا يستطيع أن يفهم الكلام على الصدق بمفردات الشروط **الموضوعية** التسويغية.

إذاً محاولة توظيف **القضايا الشرطية** لشرح التمييز بين **الكينونة صائباً والتفكير أن أحداً صائب** أخفقت، لأن النسبي لا يملك نظرية **موضوعية** عن الصواب بخاصة تلك القضايا الشرطية مثل حاله بالنسبة إلى أي نوع من القضايا.

وأخيراً نقول، إذا كان المفكر النسبي في زمننا هو مثل الفيلسوف بروتاغوراس القديم، قرّر أن يتصرف بشجاعة ويقول، إنه لا يوجد فرق بين "أنا مصيب" و"أنا أظن أني مصيب" - أن التمييز بين الكينونة مسوِّغاً والتفكير بأن أحداً هو مسوّغ لا يمكن وضعه في حالة الإنسان الواحد **نفسه** - لذا، فإننا نسأل: أيّ معنى للكلام، استناداً إلى مثل هذا المفهوم - يتعدّى إنتاج ضجيج بأن يحصل أحدٌ على **الشعور** بكونه مصيباً؟ وما هو **التفكير** - سوى إنتاج صور وجمل مماثلة في العقل بأمل الحصول على شعور ذاتي بالصواب؟ فلا بد للمفكر النسبي أن ينتهي إلى نفي القول، إن أي تفكير **عن** أي شيء يكون بالمعنى الواقعي أو بالمعنى اللاواقعي، لأنه لا يستطيع أن يميّز بين التفكير بأن تفكير الإنسان هو عن شيء والتفكير الفعلي بذلك الشيء. وباختصار نقول، إن ما يخفق النسبي في رؤيته هو أن وجود نوعٍ من "الصواب" الموضوعي هو افتراض فكري مسبق.

ثمة علاقة مهمة ملفتة بين الحجة التي حللتها قبل قليل (حجة أفلاطون - فيتغنشتاين) والحجة المضادّة لمبدأ عدم إمكانية المقارنة الذي عزوته إلى كواين ودايفدسون: فكواين ودايفدسون توصَّلا إلى القول، إن على النسبي المتسق منطقياً أن لا يعامل الآخرين كمتكلمين (أو مفكرين)، أبداً، (إذا كان "ضجيجهم" لا يمكن "مقارنته"، فهو مجرد ضجيج). في حين رأى أفلاطون وفيتغنشتاين، في نهاية المطاف، أن النسبي المتسق منطقياً لا يستطيع أن يعتبر نفسه متكلماً أو مفكراً.

ما الحاصل من هذا؟

الحجج التي وضعتها أمامكم، قبل قليل أقنعتني أن أوسع فلسفتين من فلسفات العلوم انتشاراً، في هذا القرن هما، كلتاهما،

غير متسقتين منطقياً. (ولا ريب في أن أياً منهما ليست **مجرد** "فلسفة علم"). وهذا ما أدى بي، وبصورة طبيعية، إلى التأمل في معنى هذا الوضع. فالسؤال الآن: كيف نشأت تلك النظرات؟

أتذكّر أن الوضعية المنطقية هي استمرار للوضعية الماخيّة (Mach) التي تقدمتها. وهي مختلفة عنها. فمذهب ماخ الوضعي أو "النقد التجريبي الحسي" كان، وبمقدارٍ كبير، إعادة بيان لمذهب هيوم التجريبي الحسي، بلغة غريبة مختلفة وقد حوّلت براعة ماخ، وأسلوبه المتشدد والحماسي، ومركزه العلمي البارز، مذهَبَه الوضعي، إلى قضية ثقافية كبيرة (ونذكر أن لينين (Lenin) وقد خشي من تحول البلشفيك (Bolsheviks) إلى المذهب "النقدي التجريبي الحسي" كتب هجوماً عنيفاً تماماً ضده). وأينشتاين الذي كان تفسيره للنسبية الخاصة تفسيراً عملانياً بروحه (بتضاد واضح مع تفسيره للنسبية العامة)، أقرّ بأنه مدين كثيراً بنقده لفكرة التزامن لهيوم وماخ، بالرغم من خيبة أمله من أن ماخ رفض، كلياً، النسبية الخاصة.

غير أن الحادث الملفت أكثر من سواه والذي أدى إلى ظهور الوضعية المنطقية كان الثورة في المنطق الاستنباطي. فبحلول عام 1879 اكتشف فريجه (Frege) طريقة في الرياضيات، ألغوريتم(*) (Algorithm)، هي إجراء برهاني ميكانيكي تشمل ما يدعى اليوم، "منطق المرتبة الثانية". وكان الإجراء **مكتملاً** لصالح نظرية الاستنباط الابتدائية (أي "منطق المرتبة الأولى"). فالواقعة المفيدة أن الإنسان يمكنه أن يضع بالكتابة ألغوريتماً للبرهان على **جميع** الصيغ الصحيحة من منطق المرتبة الأولى ـ وهو الألغوريتم الذي لا يتطلّب تحليلاً مهماً ومظاهر مزيفة من البسيكولوجيا الإنسانية ـ هي واقعية مدهشة.

(*) تعني الإجراء الصوري لأي عملية في الرياضيات.

فقد حرّكت الأمل بإمكانية أن يقوم الإنسان بالشيء ذاته في ما يدعى "منطق الاستقراء" - وأن "المنهج العلمي" قد يتحول إلى ألغوريتم، وأن هذين الألغوريتمين - ألغوريتم منطق الاستنباط (الذي تبين أنه **ناقص** عندما يمدّد إلى منطق أعلى) والألغوريتم الذي سيكتشف الخاص بمنطق الاستقراء - قد يصفان أو "يعيدان البناء العقلي"، بشكل شامل كل العقلانية التي تستحق الاسم، وليس مجرد العقلانية **العلمية**، فقط.

أذكر أنني في بداية حياتي التدريسية في جامعة برنستون (Princeton University)، كان لا بد لي من أن أتعرف على رودولف كارناب، الذي قضى سنتين في معهد البحوث المتقدمة. وبعد ظهر يوم لا ينسى وصف كارناب لي كيفية صيرورته فيلسوفاً. شرح كارناب لي أنه كان طالباً متخرجاً في الفيزياء، يدرس المنطق في حلقة بحث يديرها فريجه. وكان الكتاب **مبادئ الرياضيات** (Principia Mathematica) (تخيل دراسة كتاب راسل (Russell)) ووايتهد (Whitehead) مع فريجه!). كان كارناب مفتوناً بالمنطق الرمزي وبمثل ذلك بالنظرية النسبية الخاصة. لذا قرر أن تكون أطروحته صياغة للنسبية الخاصة برموز كتاب **مبادئ الرياضيات**. وذلك لأن قسم الفيزياء في يينا (Jena) لا يقبل أن يصير كارناب فيلسوفاً، ذلكم، ما قال لي.

واليوم دل مقدار كبير من النتائج السلبية، وبعضها أفكار قوية تعود إلى نيلسون غودمان، على **استحالة** وجود منطق استقراء **صوري**. صحيح أنه يمكن تحويل بعض النواحي المهمة من منطق الاستقراء إلى صوري (بالرغم من أن كفاية الصوريّة هي موضع جدل)، لكن هناك حاجة دائمة لآراء في "المعقولية"، سواء أكانت موجودة عبر اختيار المفردات (أم بصورة أدق، عبر تقسيم المفردات

إلى محمولات[*] "يمكن حملها" ومحمولات "لا يمكن حملها"، أو كيفما كان). واليوم، لا يوجد، فعلياً، من يعتقد بوجود منهج علمي صوري (انظر حول هذه النقطة، الفصل الثامن).

تدعم القصة التي رواها كارناب الفكرة المفيدة أن نجاح التحويل إلى الصورية في حالة منطق الاستنباط هو الذي أدى الدور الحاسم. فإذا كان ذلك قد أوحى بنشوء "الفوضوية"، أفلا يكون السبب الذي أحدث نشوءاً ماثلاً في الإخفاق في تحويل منطق الاستقراء إلى منطق صوري، واكتشاف عدم وجود **ألغوريتم** خاص بالعلم التجريبي الحسي؟

أنا لا أرغب في التأكيد على هذا الرأي، فهناك عوامل إضافية قد تكون قد فعلت في أي حال. ففي حين نجد أن كون لطّف كثيراً من نظرته، مال كلّ من فايرابند وفوكو إلى التطرّف. فهناك شيء ما سياسي في عقليهما. فكلاهما يربط معاييرنا العقلية المؤسّسة الحالية بالرأسمالية، والاستغلال، وبالقمع الجنسي أيضاً. ولا شك في وجود أسباب مختلفة عديدة تشرح ظاهرة انجذاب الناس إلى النسبية المتطرفة في أيامنا، وأحدها يتمثّل في الفكرة التي تقول إن جميع المؤسسات والتقاليد القائمة فاسدة.

أما السبب الآخر فهو **مذهب علمي** معين، فالطابع العلمي للوضعية المنطقية صريح وليس بخجول، لكني أظن بوجود مذهب علمي متخفٍّ وراء النسبية. فالنظرية التي تقول، إن كل ما يخص "العقلانية" هو ما تقوله ثقافتك المحلية لم يعتنقها أيّ من المفكرين "الفوضويين"، إلا أنها الحد الطبيعي لميلهم: وهذه نظرية اختزالية.

(*) نتذكّر أن المحمول في علم المنطق يقابل الخبر في قواعد اللغة، وحمله يعني وصفه للموضوع الذي يقابل المبتدأ في قواعد اللغة.

والقول، إن العقلانية يعرِّفها برنامج كمبيوتر، مثالي، هو نظرية أحدثتها العلوم الدقيقة، والقول، إنها تُعرَّف بواسطة المعايير الثقافية المحلية هو نظرية علمية من صنع الأنثروبولوجيا(*) (Anthropology).

لن أناقش هنا التوقعات التي أثارتها في بعض الناس لسانيات تشومسكي (Chomsky) والمفيدة أن بسيكولوجيا الإدراك سوف تكتشف ألغوريتمات **باطنة** تعرّف العقلانية. وأنا نفسي أعتقد أن ذلك موضة فكرية سيخيب أملها كما خاب أمل الوضعي المنطقي الذي رجا الحصول على منطق استقراء رمزي.

كل ذلك يفيد أن ذلك الجزء من المشكلة في فلسفة حاضرنا هو المذهب العلمي الموروث من القرن التاسع عشر - وهي المشكلة التي أثّرت على أكثر من ميدان فكري. أنا لا أنظر إلى أن المنطق مهم، كما لا أنكر من ميدان فكري أن المنطق مهم، كما لا أنكر أن الدراسات الصورية في نظرية الإثبات، وفي لسانيّات اللغة الطبيعية... إلخ، هي مهمة. ولا أميل إلى الظن بأنها بعيدة من الفلسفة، وأننا، مادمنا في قبضة التحوّل إلى الصورية، فإننا نتوقع ذلك النوع من المراوحة بين نوعين من المذهب العلمي كنت قد وصفتهما. فكلا نوعي المذهب العلمي محاولة لتجنّب مسألة تقديم وصف حكيم وإنساني لمدى العقل.

(*) علم يبحث في أصل الجنس البشري، وتطوره، وعاداته، ومعتقداته فضلاً عن أعراقه.



الفصل السادس

الحقيقة والقيمة

يبدو أن فهم موضوع الحقيقة والقيمة بالمعنى الواسع الذي فيه الكفاية، هو في دائرة اهتمام كل واحد من الناس. فمن هذه الناحية هو يختلف اختلافاً كبيراً عن العديد من الأسئلة الفلسفية. ومعظم المثقفين من الرجال والنساء لا يشعر بأنه ملزم لأن يكون له رأي في مسألة ما إذا كان هناك عالم حقيقي، أو كما يظهر أن الأمر كذلك، هذا على سبيل المثال.

فالأسئلة الموجودة في فلسفة اللغة، والإبستيمولوجيا، وحتى في المتيافيزيقيا، قد تبدو أسئلة على أهميتها اختيارية من وجهة نظر حياة معظم الناس. غير أن مسألتي الحقيقة والقيمة مسألتا اختيار مفروض. فأي إنسان ذي تفكير لا بد من أن يكون له رأي واقعي فيها (قد يكون وقد لا يكون مثل رأيهم الفكري العام). وإذا كان السؤال عن الحقيقة والقيمة هو مسألة اختيار مفروض عند ذوي الفكر من البشر، فإن أحد الأجوبة عن ذلك السؤال هو الجواب المفيد أن الحقيقة والقيمة ما هما إلا منطقتان منفصلتان انفصالاً كلياً، وأن ثنائية "بيان عن الحقيقة أو حكم قيمة" هي ثنائية مطلقة، وهو جواب يتخذ وضعية المؤسسة الثقافية.

وأنا أقصد بدعوتي الثنائية مؤسسةً ثقافيةً أن أقول، إنها لحقيقة غير سعيدة أن الجواب المتلقّى سيستمر تلقّيه لوقت بغض النظر عما يمكن أن يقوله الفلاسفة عنها، وبمعزلٍ عما إذا كان الجواب المتلقّى جواباً **صحيحاً**. وحتى لو تمكّنت من إقناعك بأن ثنائية الحقيقة ـ القيمة لا أساس عقلي لها، وأنها ثنائية لا يمكن الدفاع عنها عقلياً، وحتى لو تمكن فيلسوف أفضل مني، من أن يبيّن ذلك بحجة فاصلة (طبعاً، لا وجود لمثل ذلك في الفلسفة)، سيظل بإمكانك، في المرة التالية التي تذهب إلى الشارع، أو إلى حفلة كوكتيل، أو كنت قد شاركت في نقاش في مجموعة دراسية اتفق أن كنت عضواً فيها، أن تجد أحدهم يقول لك: "هل ذلك بيان حقيقة أو حكم قيمة؟". إن النظرة التي تقول بعدم وجود حقيقة حول ما إذا كانت الأشياء صالحة أو طالحة أو أفضل أو أسوأ... إلخ، هذه النظرة صارت وبمعنىً من المعاني **مؤسسة** ثابتة.

لن تكون استراتيجية حجتي جديدة فأنا سأرد الاعتبار لحركة غير موثوق بها في الجدل حول الحقيقة والقيمة، وأعني بها الحركة المتمثّلة في القول، أن التمييز هو على الأقل تمييز غامض غموضاً لا أمَل فيه، لأن القضايا الحقيقية ذاتها، وممارسات البحث العلمي التي نعتمد عليها في قرارنا ما هو حقيقة وما ليس بحقيقة، تفترض القيم.

السبب في كون هذه الحركة حركة غير موثوقة يَمْثُل في وجود ردّ واضح عليها. فالرد على النظرة التي تفترض وجود قيم هو نوع من التسليم الواقي. فالمنافحون عن ثنائية الحقيقة ـ القيمة يسلّمون بأن العلم يفترض وجود بعض القيم، ويؤكدون على ذلك، فعلى سبيل المثال يفترض العلم أننا نريد **الصدق**، لكنهم يقولون إن هذه القيم ليست قيماً أخلاقية. وأنا سأتصور أن خصماً هو شاهد زورٍ، يرى أن العلم يفترض وجود قيمة **واحدة** هي قيمة الصدق ذاتها.

وكما رأينا، لعلنا نقول، إن الصدق ليس بفكرة بسيطة. وفكرة أن الصدق هو نسخة سلبية عن الموجود "الواقعي" (أي الموجود المستقل عن العقل، والمستقل عن الخطاب) تهاوت تحت ضربات النقد الكَنْتي، ونقد فيتغنشتاين وفلاسفة آخرين، بالرغم من استمرارها العميق في تفكيرنا.

وقد لجأ بعض الفلاسفة إلى **مبدأ التعادل**، نعني، المبدأ المفيد أن **القول بأن القضية صادقة يعادل التأكيد على القضية**، بغية البرهان على عدم وجود مشاكل فلسفية حقيقية خاصة بالصدق. ولجأ آخرون إلى كتابات ألفريد تارسكي (Alfred Tarski)، المنطقي الذي بيّن كيف يمكن للإنسان أن يعرِّف المفردة "صدق" في تلك اللغة بلغة أقوى (دعيت "الميتا ـ لغة"[1]، بافتراض وجود لغة صورية (أي رموز صورية للتعبير عن قضايا معينة، واستعمال المنطق الرمزي).

كان عمل تارسكي ذاته مشاداً على مبدأ التعادل: والحقيقة هي أن معياره الخاص بقياس التعريف الناجح "للصدق" تمثّل في القول بوجوب إنتاجه الجمل، جميعها، على صورة، الشرط الضروري والكافي لتكون "P" صادقة، هو P، مثلاً:

(T) "الثلج أبيض" قضية صادقة إذا كان الثلج أبيض هو الشرط الضروري والكافي لصدقها مثل نظريات الميتا ـ لغة، حيث P قضية ذات رموز صورية، مثل المذكورة).

غير أن مبدأ التعادل مبدأ محايد من الوجهة الفلسفية، ومثله عمل تارسكي، فبحسب **أي** نظرية خاصة بالصدق، تعتبر القضية

(1) للاطلاع على شرح غير تقني لكتابات تارسكي، انظر كتابي: Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Science* ([n. p.]): (n. pb.)], [n. d.]), part I, lecture I.

"الثلج أبيض" المعادلة للـ "الثلج أبيض" قضية صادقة.

ويردّ الفلاسفة الوضعيون بالقول، إذا كنت تعرف (T) أعلاه، فإنك **تعرف** ما تعني القضية "الثلج أبيض" صادقة: إنها تعني **الثلج أبيض**. ويضيفون قائلين: إذا كنت لا تفهم "ثلج" و"أبيض"، فأنت في حرج، وفعلياً في حرج! غير أن المسألة ليست في أننا لا نفهم "الثلج أبيض"، المسألة تَمثُل في أننا لا نفهم ما يعني فهم "الثلج أبيض". وهذه هي المشكلة الفلسفية. وهي عن أن (T) لا تقول شيئاً.

لا ريب في أن ذلك لا يتفق مع حدسنا الخاص بهذه الأمور، أليس كذلك؟ فإذا اقترب منا شخص وفي عينيه وميض وقال: (ألا تريدون "الصدق"؟)، فإن رد فعلنا العام هو الحذر من هذا الشخص. وسبب حذرنا (بمعزلٍ عن الوميض في عينيه) هو، وبالضبط، أن هناك من يقول لنا أنهم يريدوننا أن نعرف أن الصدق **لا** يخبرنا شيئاً مادمنا لا نملك فكرة عن معايير المقبولية العقلية التي يتمسك بها الشخص، أي: ما هي الطريقة العقلية للبحث، وما هي معاييرهم للموضوعية عندما يرون إنهاء البحث عقلياً، وما هي الأسس التي يعدّونها موفّرة سبباً وجيهاً للقبول بحكمٍ أو آخر في أي نوع من المسائل التي قد يكونون مهتمين بها. وينطبقُ ذلك على حالة العلم، أود أن أقول، إن القول لنا إن العلم "يسعى إلى اكتشاف الصدق" إن هو إلا قولاً صورياً. وهو لا يتعدى القول، إن العلماء لا يريدون التأكيد على أن الثلج أبيض إذا لم يكن الثلج أبيض، وإنهم لا يريدون التأكيد على أن الإلكترونات تتدفق في السلك إذا لم تكن الإلكترونات تتدفق في السلك... إلخ. غير أن هذه القضايا الصورية فارغة ما دمنا لا نملك فكرة ما عما هو نظام معايير المقبولية العقلية الذي يميّز الطرائق العلمية الخاصة بمحاولة تحديد إن كان الثلج أبيض من الطرائق الأخرى الخاصة بمحاولة تحديد ما

إذا كان الثلج أبيض، وتمييز الطرائق العلمية الخاصة بمحاولة تحديد ما إذا كانت الإلكترونات تتدفق في سلك من الطرائق الأخرى الخاصة بمحاولة تحديد إن كان هناك إلكترونات تتدفق في السلك. . . إلخ.

إذا كانت الفكرة هي فكرة مقارنة نظام معتقداتنا مع الواقع غير المفكّر به لمعرفة إذا كانا متماثلين، فإن الزعم بأن العلم يسعى إلى اكتشاف الصدق لا يعدو أن يكون مفاده أن العلم يسعى إلى إنشاء صورة عن العالم، طبقاً لمعايير معينة من المقبولية العقلية، وذلك في الحد المثالي. والقول إن العلم يسعى إلى إنشاء صورة عن العالم، **صادقة**، هو ذاته قول صادق وهو قول صوري صادق وفارغ، ولم تعطَ أهداف العلم محتوى مادياً إلا بواسطة معايير المقبولية العقلية المتضمَّنة في العلم. وباختصار أقول، إن الرد على موقف "شاهد الزور" الذي ذكرته، وإن الهدف الوحيد للعلم هو اكتشاف الصدق (بالإضافة إلى تبيان أن العلم له أهداف إضافية هي وبلا شك صادقة) **يمثل في أن الصدق ليس النقطة الجوهرية**، فالصدق يستمد حياته من معايير المقبولية العقلية، وهي هذه التي يجب أن ننظر فيها إذا كنا نرغب في اكتشاف القيم المتضمَّنة في العلم.

وبقصد ذكر مَثَلٍ، لأتخيل الآن حالة متطرفة من عدم الاتفاق. وعدم الاتفاق الذي سأتخيله ليس باختلاف علمي عادي، بالرغم من أملي في أن يكون ردنا عليه ممكِّناً لنا من أن نكتشف شيئاً عن طبيعة القيم العلمية.

إن الفرضية التي تقول، إن عدم الاتفاق سيكون حول الحالة التي سأصفها وشيكاً، هي الفرضية ذاتها التي ناقشناها في الفصل الأول، أي الفرضية التي تقول، إننا، كنا أدمغة في وعاء.

لقد كنا برهنا على أن تلك الفرضية لا يمكن أن تكون صادقة،

لكننا سنفترض أن حججنا أخفقت في إقناع أحد الأطراف في ذلك الاختلاف (وهو أمر ممكن، لأن الحجج الفلسفية لا تقنع كل إنسان). وباختصار نقول، إن الفرضية هي أن كل شيء هو هذيان جمعي، بالطريقة التي وصفناها من قبل.

ولا شك في أنه، إذا كان كل المسألة هذياناً جمعياً واحداً، بتلك الطريقة، فهناك العديد من الناس الذي لا تهمه تلك الحاجة. فهي قيمتها قليلة أو لا قيمة لها عند العشاق، على سبيل المثال[2]. وأتصور أن لا يكون لها قيمة، إطلاقاً، عند الاقتصاديين. (ولماذا يقلق الاقتصادي إذا كان النقد كله في العالم ليس حقيقياً بالمعنى الفيزيائي؟ فمعظمه ليس حقيقياً بالمعنى الفيزيائي، في أي نظرية!).

ما أود أن يتخيله القارئ هو أن هذه النظرية الحمقاء (وأنا أود أن أزعم أنها غير متسقة منطقياً)، وأعني النظرية التي تقول، إننا، جميعاً أدمغة في وعاء لا يعتقد بها إنسان مجنون ومنعزل، وإنما كل الناس في قطر كبير، ولنقل، أستراليا. فلنتخيل أنه لا يوجد في أستراليا سوى قلة قليلة من البشر يعتقدون كما نعتقد، وأن الأكثرية الساحقة تعتقد أننا أدمغة في وعاء. وقد يكون سبب اعتقاد الأستراليين بذلك عائداً إلى أنهم تلاميذ لغورو[*] (Guro)، وغورو مدينة سدني، أقول قد يكون الأمر كذلك. وربما، عندما نتحدث معهم سيقولون: "آه إذا أمكن من أن تتحدث مع غورو سدني وتتمعَّن في عينيه، وترى كم هو حكيم، ولطيف وصالح، فإنك سوف تقتنع أيضاً". وإذا سألنا: "لكن كيف يعرف غورو سدني أننا أدمغة في وعاء، إذا كان الوهم كاملاً كما تقولون؟"، فقد يجيبون: "آه، إن غورو سدني **يعرف**".

---

(2) غير أني أظل أغيّر فكري حول ما إذا كان لها أو لم يكن لها.

(*) تعني المرشد أو المعلِّم الروحي في الهندوسية.

كما قلت سابقاً، ليس ذلك مجرد خلاف علمي بالمعنى العادي. فيمكننا أن نتصور الأستراليين جيدين، مثلنا في توقّع التجارب، وفي إنشاء الجسور التي تبقى (أو تبدو باقية). وربما يكونون راغبين في قبول اكتشافاتنا العلمية الأخيرة كأوصاف صحيحة لما يدور في الصورة، وليس حقائق صادقة. ويمكننا، كما لا يمكننا، أن نتصوّر أنهم يختلفون معنا حول بعض التنبؤات المتعلقة بالمستقبل البعيد جداً (مثلاً، قد يتوقعون أنه في يوم من الأيام ستتحطم الآلة الأوتوماتيكية، ويبدأ الناس، حالتئذٍ، بهذيانات جماعية من النوع الذي يقدم دليلاً على أن نظرتهم صائبة)[3]، لكن سواء أجروا مثل تلك التنبؤات أو لم يلتزموا بتنبؤات فذلك سوف لا يؤثر في حجتنا. المسألة هنا هي أنني تصوّرت حالةً يكون فيها لعدد واسع من البشر نظام اعتقادي مغلق يختلف عن نظامنا اختلافاً شديداً.

لا مجال هنا للشك بوجود اختلاف بالقيم "الأخلاقية"، فيمكن أن يتَّخذ الأستراليون أخلاقاً تشبه أخلاقنا بالمقدار الذي تشاء. (بالرغم من أن اليوناني القديم قد يقول أن تكون **حكيماً** قيمة **أخلاقية**، واليهودية والمسيحية ضيّقوا من نظرية الأخلاق ومردّ ذلك مفهوم معين للخلاص).

إن أول ملاحظة أُبديها عن الأستراليين الافتراضيين هي في القول أن نظرتهم إلى العالم حمقاء. ولا شك في أن المفردة "حمقاء" تُستعمل، أحياناً، بمعنى الموافقة والاستحسان، لكني لا أعني ذلك هنا. فأنا أظن أننا ننظر إلى مجتمع من البشر يعتقد بنظرة

---

(3) وإذا قاموا بمثل هذه التنبؤات، فعلياً، فإن ذلك سيؤدي إلى فرق عظيم نعني: لن تعود نظرتهم غير متّسقة منطقياً بالطريقة التي انتقدناها في الفصل الأول، لأنهم يقدمون رأياً يمكن تسويغه (في نهاية المطاف)، وبالتالي، لا يعود الإنسان يتطلّب فهم نظرة إلى الصدق "ترانسندنتالية" (أو مستقلة عن التسويغ).

إلى العالم بمثل تلك الحماقة بأسى عظيم. فالأستراليون يُعَدّون حمقى بمعنى امتلاكهم لعقول **مريضة**، وإن وصف عقولهم بأنها مريضة هو وصف أخلاقي، أو يتاخم الأخلاق. غير أن السؤال هو: كيف يمكن المرء، بغير النداء بأسمائهم، أن يتناقش مع الأستراليين؟ (أو محاولة النقاش معهم، لأني أفترض أنهم لن يقتنعوا).

إحدى الحجج التي يمكن للمرء أن يفكر فيها مباشرة لها علاقة **بعدم الاتساق المنطقي** في نظرتهم، وأنا لا أعني مجرد عدم الاتساق المنطقي الذي وجدناه في النظرة في الفصل الأول.

فهذا عدم اتساق منطقي **عميق**، يتطلب نقاشاً فلسفياً (لذا هو موضع نزاع جدلي) للكشف عنه. غير أن النظرة الأسترالية غير متسقة منطقياً على مستوى سطحي أكثر من سواه. فأحد الأشياء التي نستهدفها هو أن نكون قادرين على شرح كيفية معرفتنا أن قضايانا صادقة. فنحن نقوم بذلك عبر إنشاء وتطوير نظرية علِّية خاصة بالإدراك الحسي، بحيث يمكننا أن نصف ما نعتبره ذلك الذي تعوِّل عليه معرفتنا الإدراكية الحسية منظوراً إليها من داخل نظريتنا نفسها، وذلك عبر تقديم شرح في داخل النظرية عن كيفية نشوء إدراكاتنا الحسية من عملية تجاوز الأعضاء والإطلال على العالم الخارجي. ونحن نقوم بذلك جزئياً بواسطة نظرية إحصائية وتصميم تجريبي بحيث نتمكن من أن نبيّن، داخل نظريتنا نفسها، كيف يكون للإجراءات التي نتخذها لاستبعاد الخطأ في التجربة ميلٌ فعلي لاستبعاد الخطأ في التجربة في أكثر الحالات. وباختصار نقول، إنه لأمرٌ مهم وقيدٌ نافع جداً لنظريتنا نفسها وجوب أن تشتمل نظريتنا المتطورة عن العالم، ككل، على وصفٍ للنشاط والعمليات التي نقدر بواسطتها أن نعرف أن النظرية صحيحة.

على كل حال نقول، إن نظام الأستراليين لا يتصف بصفة الاتّساق المنطقي (على الأقل كما نراه و"الاتساق المنطقي" ليس

بالشيء الذي لدينا ألغوريتم له، وإنما هو ما نحكم عليه في نهاية المطاف بشعور مبني على الخبرة المتراكمة). ولنتذكر أن الأستراليين هم أنفسهم من افترض وهماً هو من الكمال بحيث لا يوجد سبيل عقلي يتمكن به غورو مدينة سدني من أن **يعرف** أن النظام الاعتقادي الذي تبنّاه وأقنع جميع الآخرين بتبنّيه هو نظام صحيح. فنظام **اعتقادهم** هو نظام غير متسق منطقياً، وهو كذلك بشكل كلي، من منظور معاييرنا الخاصة بالاتساق المنطقي.

يمكن تعداد مزايا منهجية أخرى يفتقر إليها نظامهم الاعتقادي. فنظام اعتقادهم، كما وصفته، يتفق مع نظامنا بالنسبة إلى ما تكون قوانين الطبيعة، **في الصورة**، لكن نسأل، هل يقول لنا ما إذا كانت، أو لم تكن، قوانين الطبيعة التي تظهر أنها تصح في الصورة، هي قوانين الطبيعة التي تصح، فعلياً، خارج الوعاء؟ فإذا أخفقت، فإنها تكون مفتقرة إلى نوع معين من الشمولية الذي نرمي إليه، لأنه لا يقول لنا وبمفرداته ذاتها، ما تكون قوانين الطبيعة الصادقة والنهائية. ولا ريب في أنه ينتهك مبضع أوكام (Ockham's Razor). وأقول، من جديد، إنه يصعب أو يستحيل صياغة مبضع أوكام كألغوريتم، لكن الحقيقة المفيدة أن نظرية الدماغ في وعاء تشترط وجود جميع أنواع الأشياء خارج الوعاء، فلا يكون لها دور في شرح خبراتنا، وفقاً للنظرية ذاتها، نقول، إن تلك الحقيقة توضح أن هذه حالة، يمكننا أن نقول فيها، وبصورة أكيدة، إن القاعدة العملية... "لا تزيد الموجودات زيادة لا لزوم لها" قد انتهكت. فلندعُ النظرية التي تطبق مبضع أوكام، روحاً لا حرفياً، بأنها **بسيطة وظيفياً**.

ما أقوله هو أن الإجراءات التي بها نبُتّ في مسألة مقبولية النظرية العلمية، لها علاقة بما إذا كانت النظرية العلمية، ككل، تعرض "مزايا" معينة. وأنا أفترض أن إجراء إنشاء نظرية علمية لا

يمكن تحليله كإجراء تحقق من النظريات العلمية، **جملةً جملة**. وأنا أفترض أن التحقق في العلم مسألة كلية، وأن الأنظمة النظرية هي التي تخضع لاختبار التجربة "كجسم مشترك"، وأن الحكم على كيفية مواجهة كل نظام من القضايا اختبار الخبرة هو، في نهاية المطاف، أمر "حدسي" لا يمكن إعطاؤه شكلاً بأقل من إعطاء شكل للبسيكولوجيا الإنسانية كلها. مع ذلك، لنعدْ إلى سؤالنا الأصلي، ما هي المزايا المتضمّنة في العلم؟

كنت أحاجج قائلاً، إذا اعتبرنا القيم التي نلجأ إليها في نقدنا جماعة الأدمغة في الوعاء، وأضفنا قيماً أخرى ليست في هذه الحالة مثلاً، الفعالية الذرائعية، التي نفترض أننا نشارك بها جماعة الأدمغة في وعاء، عندئذٍ، نحصل على صورة للعلم مفترضٍ نظاماً غنيّاً من القيم. والحقيقة هي أننا إذا فكرنا بالمثال الأعلى للمقبولية العقلية التي تتكشف في النظر إلى النظريات التي يعتبرها العلماء والعاديون من البشر مقبولة عقلياً، عندئذٍ، نرى أن ما نحاول أن نقوم به في العلم هو إنشاء تمثيل للعالم له صفات الفعالية الذرائعية، والاتساق المنطقي، والشمولية، والبساطة الوظيفية. غير أن السؤال هو: لماذا؟

أودّ أن أجيب بالقول إن السبب الذي يجعلنا نريد هذا النوع من التمثيل، وليس ذلك النوع "المريض" من العالم الفكري الذي عند الأستراليين، وعند ذوي الأدمغة في الوعاء، يَمْثُل في أن الحيازة على هذا النوع من النظام التمثيلي هو جزء من **فكرتنا عن الازدهار المعرفي البشري**، وبالتالي هو جزء من ازدهارنا البشري الكلي، ومن السعادة (Eudaemonia)(*).

ولا شك في القول، إنه إذا كانت الواقعية الميتافيزيقية صائبة،

(*) تعني، في اللغة اليونانية عامة والفلسفة اليونانية بخاصة، السعادة.

وأن بإمكان الإنسان أن ينظر إلى هدف العلم متمثِّلاً في أنه محاولة لجعل عالمنا الفكري "مماثلاً" العالم في ذاته، عندئذٍ، يمكن للإنسان أن يؤكد قائلاً، إننا لسنا مهتمين بالاتساق المنطقي، والشمول، والبساطة الوظيفية، والفعالية الذرائعية إلا لأن هذه وسائل للغاية التي هي تحقيق تلك "المماثلة". غير أن فكرة المماثلة الترانسندنتالية بين تمثيلنا والعالم في ذاته هي فكرة لا معنى لها. وإن إنكار أننا نريد هذا النوع من المماثلة الميتافيزيقية مع العالم في ذاته لا يعني إنكاراً بأننا نريد النوع العادي من التلاؤم التجريبي الحسي (كما تحسبه معاييرنا الخاصة بالمقبولية العقلية) مع العالم **التجريبي الحسي**. غير أن العالم التجريبي الحسي، مقابل العالم في ذاته، يعتمد على معاييرنا الخاصة بالمقبولية العقلية (وطبعاً، العكس بالعكس). فنحن نستعمل معايير مقبوليتنا العقلية لإنشاء صورة نظرية عن "العالم التجريبي الحسي"، وبعدئذٍ، نراجع، مع تطور تلك الصورة، معايير مقبوليتنا العقلية ذاتها، في ضوء تلك الصورة، وهكذا، وهكذا، إلى الأبد. وقد كنت أكدت، في كتبي الأخرى، على فكرة اعتماد مناهجنا على صورتنا عن العالم، لكن ما أود التأكيد عليه هنا يتعلق بالجانب الآخر لذلك الاعتماد، أعني، اعتماد العالم التجريبي الحسي على معايير مقبوليتنا العقلية. وما أعنيه بقولي هو أن علينا أن يكون لدينا معايير خاصة بالمقبولية العقلية، ويكون لدينا عالم تجريبي حسي أيضاً للكشف عن جزء من فكرتنا عن الذكاء التأملي الأفضل. وباختصار أقول، إن "العالم الواقعي" يعتمد على قيمنا (ومن جديد، أقول، العكس بالعكس).

بعض القيم، على الأقل، يجب أن تكون موضوعية

الحقيقة التي تفيد أن العلم ليس "بالمحايد قيمياً"، كما جرى الاعتقاد، لا تبيّن أن القيم "الأخلاقية" هي قيم موضوعية، أو أن

الأخلاق يمكن أن تكون علماً. والحقيقة هي أنه لا أمل في وجود "علم" أخلاقي، سواء أكان بمعنى العلم المختبري أم بمعنى علم الاستنباط. وكما لاحظ أرسطو منذ زمن بعيد، عندما قال[4]:

"علينا أن نقنع عند الكلام في مثل هذه المواضيع ومثل هذه المقدِّمات، بالدلالة على الصدق التقريبي والإجمالي، وبالكلام على مثل تلك الأشياء الصادقة، في معظمها، وبالمقدِّمات من النوع ذاته، بغية الوصول إلى النتائج الممكنة. ولذلك، يجب وبالروح ذاتها، تلقّي كل نوع من القضايا، إذ إن علامة الإنسان المثقَّف هي في ابتغاء الدقة في كل صنف من أصناف الأشياء، بقدر ما تسمح به طبيعة الموضوع، ومن الحماقة الواضحة القبول بتفكير محتمل من عالم في الرياضيات، وطلب البراهين العلمية من خطيب".

غير أن الحقيقة المفيدة أن المقبولية العقلية في العلوم الدقيقة (والتي هي بلا شك، أمثلة مركزية عن التفكير العقلي)، تعتمد، فعلياً، على مثل تلك القيم المعرفية، أي "الاتّساق المنطقي" و"البساطة الوظيفية" تبيّن أن بعض مفردات القيم، على الأقل، تمثِّل صفات الأشياء التي تُطَبّق عليها، وليس مشاعر الشخص الذي يستخدم المفردات، فحسب.

إذا كانت المفردتان "متسق منطقياً" و"بسيط" لا تمثِّلان **صفات** نظريات، ولا حتى النظريات الغامضة وغير الكاملة، وإنما تمثلان "مواقف" بعض الناس من النظريات، فحسب، فإن مفردات المقبولية العقلية مثل "مسوَّغ"، و"ذي إثبات جيد" و"أفضل الشروح المتاحة" يجب أن تكون هي أيضاً ذاتية كلياً، وذلك لأن: المقبولية العقلية لا يمكن أن تكون موضوعية أكثر من العوامل

(4) Aristotle, *Ethica Nicomachea* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), Book I, ch. 3.

المساعدة التي عليها تعتمد. غير أن وجهة النظر التي تقول، إن المقبولية العقلية نفسها ذاتية، هي وجهة نظر متناقضة ذاتياً. لذا، فإننا مجبرون على الاستنتاج أن مفردات القيم **هذه** لها نوعٌ من التطبيق الموضوعي، ونوع ما من شروط التسويغ الموضوعية، على الأقل.

ولا شك في أنه يمكن للإنسان أن يتجنّب التسليم بوجود قيم موضوعية، من أي نوع، باختيار النفي بأن تكون المفردات: "متّسق منطقياً"، و"بسيط"، و"مسوَّغ"، وما شابهها من مفردات هي قيم. ويمكن الإنسان أن يرى أنها تمثِّل صفاتٍ نحن نعتبرها ذات قيمة، لكن لا وجود لصوابٍ موضوعي لاعتبارنا هذا. غير أنه سرعان ما يرتطم هذا النمط من التفكير بصعوبات. فالمفردتان "متسق منطقياً" و"بسيط" تشتركان بالعديد من الصفات مع مفردات القيم البراديغماتية. فهما مثل "نوع"، و"جميل"، و"جيد"، وغالباً ما تستعمل المفردتان "متّسق منطقياً" و"بسيط" كمفردتي **مديح**. ومفاهيمنا للاتساق المنطقي، والبساطة والتسويغ، متكيفة تاريخياً مثل مفاهيمنا للجمال، واللطف، والجودة، وتظهر هذه المفردات الإبستيمولوجية في الأنواع ذاتها من المجادلات الفلسفية الدائمة مثل مفردات القيم الأخلاقية والإستطيقية(*) (Aesthetics).

ولا شك في أن مفهوم العقلانية عند جون كاردينال نيومان (John Cardinal Newman) مختلف عن مفهومنا عند رودولف كارناب. ونسبة عدم الاحتمال بأن يتمكن أيٌّ منهما من إقناع الآخر عالية، لو عاشا في الزمن ذاته والتقيا. فالسؤال: **أي واحد هو المفهوم العقلي للعقلانية ذاته** صعب مثل صعوبة تسوّيغ نظام أخلاقي. ليس ثمَّة مفهوم **حيادي** للعقلانية يمكن اللجوء إليه.

(*) تترجم علم الجمال، وهو يدرس الفنون بأنواعها.

يمكن المرء أن يجرِّب حركات تقليدية مختلفة، هنا، مثل القول، إن "كارناب المسوَّغ" هي "صفة" و"نيوتن المسوَّغ" هي "صفة" مختلفة، وأن "حكم قيمة ذاتي" مشمول في القرار ليعني "كارناب المسوَّغ" أو "نيوتن المسوَّغ" بواسطة الكلمة "مسوَّغ"، لكن لا يوجد حكمُ قيمةٍ مشمول في القول، إن قضية S هي كارناب المسوَّغ أو نيوتن المسوَّغ. غير أن السؤال هو: من وجهة نظر من استعملت المفردة "حقيقة واقعية"؟ فإذا لم يكن هناك مفهوم للعقلانية **يوجب** وجوباً موضوعياً أن يكون في حيازة الإنسان، فإن فكرة "الحقيقة الواقعية" فارغة من المعنى. فمن دون القيم المعرفية، وقيم الاتّساق المنطقي، والبساطة والفعالية الذرائعية، لن يكون عندنا عالم و"حقائق واقعية"، ولن يكون عندنا حتى حقائق واقعية عما هو نسبي ولأي شيء هو **نسبي**، عند الموجودين في القارب ذاته، مع الحقائق الواقعية الأخرى. وهذه القيم المعرفية هي عشوائية، مثلها مثل أي شيء، ما عدا كونها جزءاً من مفهوم كلي للازدهار البشري. ومن دون الفكرة الواقعية القديمة الخاصة بالصدق بوصفه "المماثلة"، ومن دون الفكرة الوضعية المنطقية الخاصة بالتسويغ بوصفه مثبتاً "بمعايير" شعبية، لم يبْقَ معنا سوى ضرورة اعتبار بحثنا عن المفاهيم الفضلى للعقلانية بوصفها نشاطاً إنسانياً قصدياً، هو مثل كل نشاط فوق العادة، واتّباع الميول والهواجس، يَمْثُل في فكرتنا عن الخير.

العقلانية في ميادين أخرى

إذا كانت القيم المتضمَّنة في العلم، وبخاصة في العلوم الدقيقة، تكشف عن جزء من فكرتنا عن الجيد، فإني أفتكر أن فكرتنا عن الجيد يمكن استخلاصها من معايير مقبوليتنا العقلية في ميادين معرفية أخرى. وفي هذه المرحلة من الضروري أن نوسِّع فكرة معايير المقبولية العقلية.

إلى الآن، لم ننظر إلا في معايير المقبولية العقلية، بالمعنى الحرفي، أي: المعايير التي تخبرنا متى علينا أن **نقبل** القضايا، ومتى علينا أن لا نقبلها. غير أن معايير العقلانية، بالمعنى الواسع، لا تتعلق بكيف نحكم على صدق أنظمة القضايا أو كذبها فحسب، وإنما أيضاً على كيف نحكم على **كفايتها وسهولتها**. وهناك طرائق ـ طرائق معرفية فقط ـ فيها يكون نظام من القضايا غير كافٍ ومقصِّراً في إعطائنا وصفاً مُرضياً غير كونه كاذباً.

ولو كنت احترت، لكنت وضعت هذه الفكرة في العلاقة مع العلم النظري، ذاته. ولكنت قد تمكنت من أن أشير إلى أن همّ العلم الدقيق ليس مجرد اكتشاف القضايا الصادقة، أو القضايا الصادقة والكلية، على صورة ("قوانين") أيضاً، وإنما همّه اكتشاف القضايا الصادقة و**ذات الصلة**. وفكرة **الصلة** تجلب معها مجموعة واسعة من الفوائد والقيم. غير أن ذلك لا يكون إلا بالبرهان على أن **معرفتنا** العالم تفترض قيماً، وليس بالزعم الراديكالي المفيد أن ما **يهم** في مسألة العالم الحقيقي الواقعي يعتمد على قيمنا.

وعندما نأتي إلى النظر في العقلانية الإدراكية الحسية، أي، إلى المعايير والمهارات الضمنية التي على أساسها نقرر ما إذا كان إنسان قادراً على تقديم شرحٍ صادقٍ، وكافٍ وسهلٍ لأبسط الوقائع **الإدراكية الحسية** ذاتها، عندئذٍ، نرى أدواراً يؤديها عددٌ كبير من العوامل. وحديثاً، أكد البسيكولوجيون على مقدار الإنشاء النظري في أبسط أمثلة الإدراك الحسي ذاتها. ولا يصدق هذا على المستوى الفيزيولوجي العصبي فحسب، بل ويصدق على المستوى الثقافي. فيمكن لإنسان ينتمي لثقافة لا تشتمل على أثاث أن يدخل غرفةً ويقدِّم وصفاً معيناً للغرفة، لكن، إذا كان لا يعرف ما هي الطاولة أو الكرسي أو المكتب فإن وصفه لا ينقل المعلومات عن الغرفة التي

يرغب إنسان منتمٍ لهذه الثقافة في الحصول عليها. فقد يتألف وصفه من قضايا صادقة وليس إلا، لكنها لن تكون كافية.

ما يبينه هذا المثل البسيط أن المطلب أن يكون الوصف كافياً هو مطلب ضمني يفيد أن الواصف لديه مجموعة معينة من **التصورات**، فنحن نتوقع أن يكون الواصفون العقليون قادرين، بالنسبة إلى أنواع معينة من **الأشياء الموصوفة** على اكتساب تصورات معينة، وأن يروا الحاجة لاستعمالها، وإن عدم توظيف الواصف لتصور معين قد يكون أساساً لنقده ونقد وصفه.

ما يصح على المستوى البسيط، مستوى الطاولات والكراسي في الغرفة الخالية من البشر، يصح أيضاً على مستوى وصف العلاقات المتبادلة بين الأشخاص ومواقفهم. فلنفكر بالمفردات التي نستعملها كل يوم في وصف الآخرين، مثلاً، هو **ذو شعور بالآخرين** أو **ليس بذي شعور بالآخرين**. فيمكن استعمال هذين **التعبيرين**، للمديح أو بقصد اللوم، وأحد التمييزات العديدة التي صارت مشوَّشة تحت العنوان العام: التمييز بين الحقيقة الواقعية والقيمة، هو التمييز بين استعمال تعبير لغوي للوصف، واستعماله للمديح أو بقصد اللوم. غير أن هذا التمييز ليس بالتمييز الذي يمكن وضعه على أساس المفردات. فلا شك في أن القول، إن أحداً ليس بذي شعور بالآخرين، يمكن استعماله بقصد اللوم، لكن يمكن استعماله للوصف، كما يمكن استعماله للشرح وللتنبؤ.

على سبيل المثال، يمكن أن أقول لك: "لا تدَع جونز يجرح مشاعرك، ومن المحتمل أن تفكر أنه يكرهك من طريقة كلامه، إلا أن ذلك انطباع خاطئ، بصورة عامة. إذ مهما كان شعوره نحوك، فإن المحتمل هو أنه سيتصرف بطريقة تؤذي مشاعرك فهو إنسان عديم الشعور بالآخرين، فلا تظن أن لذلك أي علاقة بك".

في هذا الكلام القليل والخيالي، هناك إنسان استعمل التعبير "عديم الشعور بالآخرين" بقصد التبنؤ وتوضيح سلوك جونز لإنسان آخر، وليس بقصد لوم جونز. وقد يكون التنبؤ والتوضيح، كلاهما، **صحيحين**. وبالمثل نقول، إن كلمة "غيور" قد تكون بقصد اللوم، وقد لا يقصد بها اللوم، أبداً. (فأحياناً، يكون للإنسان الحق الكامل لأن يكون غيوراً).

يبدو لي أن استعمال كلمة "عديم الشعور بالآخرين" كان مثلاً ناجحاً عن كون التمييز بين الحقيقة الواقعية والقيمة غامضاً في العالم الحقيقي الواقعي، وفي اللغة الحقيقية الواقعية. وقد جرى التأكيد على أهمية تعابير من قبيل "عديم الشعور بالآخرين"، و"سليط"، و"عنيد" و"مزعج"... إلخ، في التقييم الأخلاقي الفعلي من قِبَل آيرس مردوخ (Iris Murdoch) في كتابه **سيادة الخير** (*The Sovereignty of the Good*)[5]. ومع أن كلاً من القضايا: "جون هو إنسان لا يشعر بالآخرين"، و"جون لا يفكر إلا بنفسه"، و"جون يفعل أي شيء طلباً للمال"، قد يكون وصفاً صادقاً بالمعنى الوضعي الأقصى (ولتلاحظ "جون يفعل أي شيء طلباً للمال" لا تحتوي على أي من مفردات القيمة)، نقول، مع كل ذلك، فإنه إذا أكد على ربط تلك القضايا الثلاث، فقلّما يكون من الضروري إضافة "جون ليس بالشخص الجيد جداً". ونحن عندما نفكر باستقلال الحقائق الواقعية والقيم، فإننا نعتبر "الحقائق الواقعية" كما توصف في لغةٍ فيزيائية أو بيروقراطية، و"القيم" كما توصف بأكثر مفردات القيم تجريداً، مثلاً، "جيد"، و"سيء". وتزداد صعوبة الحفاظ على استقلالية القيمة عن الحقيقة الواقعية، عندما تكون الحقائق الواقعية

---

(5) Routledge and Kegan Paul, 1970

ذاتها من نوع "عديم الشعور بالآخرين"، "لا يفكّر إلا بنفسه"، و"يفعل أي شيء طلباً للمال". وتماماً مثلما انتقدنا الواصف الذي لم يستعمل تصوُّرَي **الطاولة** و**الكرسي** عند تطلّب الموقف استعمالهما، كذلك، يعرِّض الإنسان الذي يخفق في القول، إن أحداً هو **ذو شعور بالآخرين** أو هو **عفوي**، نفسه للانتقاد بوصفه عديم الإدراك الحسي أو سطحياً، أي، لا يكون وصفه كافياً.

البنثاميّون الكبار

لأعدْ إلى الوراء ولأعدل مثلي السابق الخاص "بالأدمغة في وعاء". ولنتخيل هذه المرة أن القارة الأسترالية تعمّ فيها ثقافة شعب تتفق مع ثقافتنا التاريخية والجغرافية وثقافتنا في العلم الدقيق، لكنها تختلف عنا في الأخلاق. وأنا لا أريد أن أضرب المثل المألوف الخاص بالنازي الكبير أو ما شابه ذلك، لكني أريد أن يكون مثلي البنثاميّين الكبار الأكثر إلفاتاً. ولنتخيل أن قارة أستراليا يقطنها شعب يمتلك مقداراً علمياً مما يعتبرونه "درجة لذة"، ويعتقدون أن على الإنسان، دائماً، أن يتصرف بحيث يزيد من درجة اللذة (عانياً بذلك أعظم درجة لذة لأوسع عددٍ من الناس). وسأفترض أن البنثاميين الكبار ذوو ثقافة واسعة، وواعون جميع صعوبات التنبؤ بالمستقبل، وبالضبط حاسبون نتائج الأعمال أو العواقب... إلخ. كما سأفترض أنهم قساة جداً، وعديمو الشفقة، وأنهم لا يسببون معاناة وألماً لأحد لأجل تحقيق السعادة القصوى لأوسع عددٍ من الناس، إذا كان الشك معقولاً بأن نتائج أفعالهم، **في الواقع** ستكون تحقيق السعادة القصوى لأوسع عددٍ من الناس، وأنهم في الحالات التي يعرف المرء فيها معرفة يقينية ما ستكون عليه نتائج الأفعال ـ سيكونون راغبين في تعذيب الأطفال الصغار أو إدانة الناس لجرائم لم يرتكبوها ـ إذا كانت نتيجة هذه الأفعال زيادة مستوى الرضى العام في المدى

الطويل، بأي مقدار إيجابي ∈، مهما كان صغيراً (وذلك بعد السماح بمعاناة الضحية البريئة في كل حالة).

أتصور أننا لا نود الشعور بسعادة كبيرة إزاء هذا النوع من الأخلاق البنثامية الكبرى. ومعظمنا سوف يدين البنثاميين الكبار لحيازتهم على نظام للقيم يبعث الاشمئزاز، لأنه بيروقراطي وقاسٍ... إلخ. فهم بمثابة "الإنسان الجديد" بأكثر تجلياته ترويعاً. وسوف يردّون على ذمّنا لهم بالقول، إن رؤوسنا غير ناضجة، وإننا نؤمن بالخرافات، وأسرى التقاليد اللاعقلية... إلخ.

الخلاف بيننا وبين البنثاميين الكبار هو من نوع عدم الاتفاق الذي عادة ما يُتصور لشرح الفكرة المفيدة أن مجموعتين من البشر قد تتفق على جميع الحقائق الفعلية وتظل مختلفة حول "القيم". مع ذلك، لننظر إلى المسألة عن كثب. كل واحد من البنثاميين الكبار يعرف الحقيقة الواقعية المفيدة أن ما يحدث أحياناً هو أن أعظم رضا لأعظم عدد من الناس (مقدَّراً "بالمنافع") يتطلب من الإنسان أن يكذب. ولا يحسب قول الكذب ذلك "معيباً" بالمعنى الازدرائي، إذا انطلق من دافع زيادة مستوى اللذة العامة. لذا، فإن الذي يحصل بعد فترة هو، أن استعمال الوصف "شريف" في وسط البنثاميين الكبار سيكون مختلفاً جداً عن استعماله في ما بيننا. والقول نفسه ينطبق على "معتَبَر"، و"مواطن صالح"... إلخ. إن المفردات المتاحة للبنثاميين الكبار لوصف أوضاع الناس في علاقات بعضهم ببعضهم الآخر، مختلفة تماماً عن المفردات المتاحة لنا. ولا يقتصر الأمر على أنها ستفتقر إلى العديد من مصادر أوصافنا، أو تغيّرت تغيّراً تعدّى معرفتنا فقط، بل، من المحتمل كثيراً، أن تخترع لغةً جديدة خاصة بها (مثلاً، مفردات دقيقة لوصف درجات اللذة) ليست متاحة لنا. وسيبدأ نسيج العالم الإنساني بالتغيّر. ومع مرور الزمن،

سنصل نحن والبنثاميين الكبار إلى العيش في عالمين بشريين مختلفين.

وباختصار نقول، ليست المسألة متمثلةً في أننا والبنثاميين الكبار "متفقون على الحقائق الواقعية ومختلفون حول القيم". ففي حالة جميع الأوضاع الشخصية المتبادلة، تقريباً، نجد أن الوصف الذي نضعه للحقائق الواقعية مختلف تماماً عن الوصف الذي يضعونه لها. وحتى إذا لم تكن أي قضية يضعونها عن الوضع كاذبة، فإن وصفهم لن يكون من النوع الذي نعدّه كافياً وسهلاً، كما أن الوصف الذي نضعه نحن لن يكون الوصف الذي يعدّونه كافياً وسهلاً. وباختصار نقول، إننا، حتى إذا وضعنا جانباً "خلافنا حول القيم"، فإننا لا نستطيع أن نعتبر تمثيلهم الكلي للعالم الإنساني مقبولاً بشكل عقلي كامل. وكما كان عجز أولئك الموجودة أدمغتهم في وعاء في **تصويب نظرتهم إلى العالم** نتيجة مباشرة لمعايير عقلانيتهم التي تبعث الاشمئزاز ـ نعني، معاييرهم الخاصة بالعقلانية النظرية ـ كذلك كان عجز البنثاميين الكبار في نظرتهم إلى العالم الإنساني، نتيجة مباشرة لمفهومهم للازدهار الإنساني الذي يبعث الاشئمزاز.

الذاتية حول الجودة

غالباً ما كان الاعتقاد من خطوة "اعتبار جون مراعياً لشعور الآخرين، صادقاً، ولطيفاً، وشجاعاً، ومسؤولاً. . إلخ" إلى "جون جدّ أخلاقي" تشتمل على "مقدِّمة" غير مبرهنة (ولا يمكن البرهان عليها)، في الأقل، نعني "مراعاة الآخربن جيدة أخلاقياً". وجرى الاعتقاد بأن الحاجة إلى "مقدِّمات" أخلاقية قبل أن يستخلص الإنسان نتائج أخلاقية من قضايا "حقيقية واقعية" تبيّن أن القضايا الأخلاقية ليست مسوَّغة عقلياً.

إن صورة الأخلاق كنوع من الهرم المقلوب، رأسه (غير المسنود) يتألف من "بدهيات أخلاقية" تدعم معتقدنا الأخلاقي كله وكذلك تفكيرنا، هي صورة ساذجة. فلم ينجح أي إنسان أبداً، في فرض بنية من البدهيات على الأخلاق (وكما لاحظ أرسطو في المقطع الذي استشهدت به قبل صفحات قليلة، إن مثل هذه القواعد العملية الأخلاقية كما عدّدناها لا تَصدُق، دائماً، إلا "بأكثرها"). والحيلة ذاتها، حيلة تصور جملة من التفكير يرغب الإنسان في الشك بها بوصفها قائمة على "بدهيات" لا سند لها، هي حيلة من النوع الذي وظّفه الريبيّون، في كل ميدان. فعلى سبيل المثال، يجادل الريبيّون الذين يشكون بوجود الأشياء المادية، قائلين، إن المبدأ الذي يقول "إذا كانت إحساساتنا تحدث كما تحدث لو كان هناك عالم مادي، فالقول، إنه من المحتمل وجود عالم مادي" هو **مقدِّمة منطقية لا سند عقلياً لها**، وهي المقدِّمة التي نضعها بصورة ضمنية، عندما نزعم أننا "نلاحظ" شيئاً مادياً، أو نحاول تبرير الاعتقاد بوجوده. والحقيقة هي أن الأخلاق والرياضيات والكلام على الأشياء المادية يفترض وجود تصورات لا "بدهيات". فالتصورات توظَّف في الملاحظة والتعميم، وهي، ذاتها، تُشرَعَن بالنجاح الذي نحصل عليه من طريق توظيفها في الوصف والتعميم.

الهجوم الأكثر مصقولية ثقافية من سواه على فكرة الموضوعية الأخلاقية يسلِّم بأن معتقداتنا الأخلاقية قائمة على ملاحظات حالات معينة، و"حدوس"، وقواعد عملية عامة... إلخ، لا على مجموعة معينة من "البدهيات الأخلاقية" الكيفية، لكنها تتهم بالقول، إن "الملاحظة" الأخلاقية، ذاتها، مصابةٌ بمرضٍ لا شفاء منه، هو: **الإسقاط.**

ويَعتبرُ هذا الوصف البشرَ عطوفين بشكل طبيعي، ولو على

نحو متقطع. لذا، نرانا، عندما نشاهد حادثاً مرعباً مثل منظر أحدٍ يعذّب طفلاً صغيراً إشباعاً لمتعة السادية(*) (Sadism) أننا نُصاب بالفزع (أحياناً). غير أن آلية الإسقاط البسيكولوجية تقودنا إلى اختبار صفة الشعور كصفةٍ للفعل ذاته، أي نقول: "كان الفعل مرعباً" في حين كان يجب علينا أن نقول "كان رد فعلي فيه رعب". وهكذا، ننشئ كتلة مما نعتبره "ملاحظات أخلاقية"، ليست، في الحقيقة، سوى ملاحظات تخص **مشاعرنا** الأخلاقية الذاتية.

لهذه القصة أشكال أكثر مصقولية (مثل سواها). فقد وصف هيوم ميلاً إنسانياً دعاه "التعاطف"، توسع تدريجياً بتأثير الثقافة. وافترض البيولوجيون الاجتماعيون المعاصرون وجود غريزة دعوها "الغيرية"، وتكلموا عن وجود "جينات(**) غيريّة". غير أن الفكرة الأساسية تظل ذاتها: هناك **مشاعر** أخلاقية، لا صفات قيمية موضوعية.

لقد سبق أن رأينا أن ذلك ليس صحيحاً: فهناك، في الأقل، بعض القيم الموضوعية مثل **التسويغ**. ويظل من الممكن القول أن القيم الأخلاقية ذاتية بينما القيم المعرفية موضوعية، إلا أن الحجة التي تقول باستحالة وجود أي قيم موضوعية قد تم تفنيدها.

ولكي أبيّن الخطأ في حجج المذهب الذاتي الأخلاقي، عليّ الآن أن أذكّر بالحجج التي وُظّفت ضد الواقعية الميتافيزيقية، في الفصل الثاني. وقد يبدو هذا غريباً: أليس المذهب الذاتي مضاداً للواقعية الميتافيزيقية وإذا فكّر أحد أن الحال كذلك، فسيبدو أن أي حجة ضد الواقعية الميتافيزيقية لا بد من أن **تسند** المذهب الذاتي،

(*) انحراف جنسي يتلذّذ فيه المرء بإنزال صفوف العذاب بمحبوبه.

(**) جينة (Gene) تعني مورِّثة.

وستبدو الاستراتيجية التي سأتبعها، استراتيجية توظيف الحجة **ذاتها** ضد الواقعية الميتافيزيقية والمذهب الذاتي، مستحيلة.

غير أن الواقع هو أن الواقعية الميتافيزيقية والمذهب الذاتي ليسا مذهبين "متضادين"، هكذا، وببساطة. فنحن اليوم نميل إلى أن نكون واقعيين جداً بالنسبة إلى علم الفيزياء وذاتيين جداً بالنسبة إلى الأخلاق، وهذان الميلان مترابطان. **ولأننا** واقعيون جداً بالنسبة إلى علم الفيزياء، ولأننا نعتبره (أو نعتبر علم فيزياء مستقبلي ما) النظرية الصادقة الوحيدة، وليس مجرد وصفٍ مقبول عقلياً، ملائم لمسائل وأغراض معينة، نميل لأن نكون ذاتيين إزاء أوصاف لا نتمكن من "اختزالها" إلى الفيزياء. فالواقعية الأقل إزاء الفيزياء والذاتية الأقل إزاء الأخلاق مترابطتان أيضاً.

كانت الحجة في نهاية الفصل الثاني موجهة ضد الترجمة "الفيزيائية" أو الطبيعية للواقعية الميتافيزيقية. ولكي نتذكرها، لنفترض أن التأويل المعياري I (الذي بحسبه تشير المفردة "قط" إلى القطط والمفردة "كرز" إلى الكرز... إلخ) هو إما امتداد لعلاقة فيزيائية R أو مماثل لها. فتنطبق R′ بين علامات "القط" (أو حوادث فيزيائية لشخص يستعمل تلك العلامات، بشكل مناسب) والقطط... إلخ. والتأويل J اللامعياري الذي وصفناه عندئذٍ سيكون أيضاً، امتداداً لعلاقة معينة R′، معرَّفة بواسطة R، والعوالم الممكنة والتعديلات المستعملة في إنشاء J (انظر الملحق). لذا، فإن R′ تنطبق بين علامات "القط" (أو الحوادث الفيزيائية) لشخصٍ يستعمل تلك العلامات بالمعيار العادي) **وكل الكرز**... إلخ. ويكون R وR′ كلاهما "تماثلين"، نعني: الجمل ذاتها تكون "صادقة" في التماثلين كليهما. والأفعال التي يستدعيها صدق R′ في قضية (أي الأفعال التي "ستنجح"، من وجهة نظر الفاعل) هي مثل الأفعال المستدعاة عندما

تكون القضية R صادقة. وإذا كانت R "مماثلة للمرجع"، وإذا كانت R وR′، وجميع العلاقات الأخرى التي تعيّن ماصدقات لحدودنا، بطرق تحقق قيودنا النظرية والعملانية ليست ذات صحة متساوية، وإذا لم يكن R,R′ وسواهما متساوية الصحة، لأن إحداها - R - **هي** مرجع، عندئذٍ، تكون تلك الواقعية الحقيقية من النوع الذي **لا يمكن شرحه**، من منظور فيزيائي.

ليست هذه الحجة مجرد حجة ضد (الترجمة الفيزيائية) للواقعية الميتافيزيقية، بل هي حجة ضد **مذهب الاختزال**. فإذا لم يكن في صورة العالم الفيزيائية ما يماثل الحقيقة الواقعية الواضحة، ألا وهي، أن "القط" يشير إلى القطط، وليس إلى الكرز بأنواعه، إذاً، هناك سبب حاسم يقضي برفض الطلب المفيد أن جميع الأفكار التي نستعملها يجب اختزالها إلى مفردات فيزيائية. لأن المرجع والصدق فكرتان لا نستطيع أن نتخلى عنهما منطقياً. فإذا كنت أعتقد أن "القط على الحصير"، فإني أكون ملتزماً بالاعتقاد بأن "القط" يشير إلى شيء (لا بطريقة الشرح الميتافيزيقي الواقعي "للمرجع") وبالاعتقاد بأن "القط على الحصير" قضية صادقة (وإن لم يكن بطريقة شرح الميتافيزيقي الواقعي للصدق).

بعد مراجعتنا الحجة الموجودة في الفصل الثاني، لنرَ الآن، كيف تصمد إزاء حجج المذهب الذاتي الأخلاقي. لقد أعطت نظرية "الإسقاط" شرحاً واحداً للخبرة الأخلاقية، وهو: الخبرة الأخلاقية هي شعور ذاتي في غير محلّه. فلنقابل نظرية "الإسقاط" بالوصف الآتي: "كل البشر لهم وبمقدارٍ ما حس بالعدالة، وفكرة ما عن الخير. لذا، فإننا نستجيب (وبصورة متقطعة) لنداء من قبيل "كونوا لطيفين مع الغرباء الموجودين بينكم، **لأنكم تعرفون ما يعني أن يكون الغريب في مصر**". وقد اتسع تعاطفنا، وكان ذلك، جزئياً، لاقتناعنا

بوجوب أن يكون أوسع، فنحن نشعر أن الوحشية خطأ (أحياناً)، حتى عندما لا نجد أن الضحية، بسهولة أو بعفوية، هي شخص يمكن التعاطف معه. وصرنا نرى وجوه شبه بين ما يصيب الآخرين من أذى وما يصيبنا من أذى، وبين منافع الآخرين ومنافعنا. واخترعنا مفردات أخلاقية لسِمات الأوضاع ذات الصلة الأخلاقية، وتدريجياً، بدأنا بوضع تعميمات أخلاقية صريحة، أدت إلى صقل إضافي لأفكارنا الأخلاقية، وهكذا".

هذا الشرح يبدو، ظاهرياً، أنه أبسط وأكثر مصقولية من نظرية "الإسقاط" (ولسبب واحد، ألا وهو، إقراره بدور **النقاش** و**الحجة** في تشكيل المواقف الأخلاقية) ومع ذلك، يشعر الكثيرون من الناس الأذكياء أن علينا، اليوم، رفض الحديث عن "حسّ العدالة" والكلام على "حيازتنا على فكرة الخير" (حيث لا تعتبر بمعنى ذاتي محض) بوصفها فكرة "لا علمية". وهكذا أصبحت المعرفة الأخلاقية موضع شك وصعبة، وربما مستحيلة، تماماً.

غير أن السؤال هو: ماذا تعني المفردة "لا علمية"؟ الاعتقاد بوجود شيء مثل العدالة ليس اعتقاداً بوجود **أشباح**، ولا "حسّ العدالة" هو الحسّ الذي يمكّننا من أن ندرك حسياً مثل هذه الأشباح. العدالة ليست بالشيء الذي يقترحه إنسان **ليُضاف** إلى قائمة الأشياء المعروفة في علم الفيزياء، كما اقترح كيميائيو القرن الثامن عشر إضافة "فلوجستون" (Phlogiston) إلى قائمة الأشياء المعروفة في النظرية الكيميائية. فالأخلاق لا **تتعارض مع** الفيزياء، كما يوحي لفظ "لا علمية"، فالمسألة، ببساطة، تفيد أن المفردات "عادل" و"خير" و"حسّ العدالة" هي تصورات في خطاب لا يمكن **اختزاله** إلى خطاب فيزيائي. وكما كنا رأينا، قبل قليل، هناك أنواع **أخرى** من الخطاب الجوهري لا تُختزل إلى خطاب فيزيائي، وهي ليست غير

مشروعة لذلك السبب. فإن الكلام عن "العدالة" مثل الكلام عن "المرجع" يمكن أن يكون **غير** علمي من غير أن يكون **لا** علمياً.

ولكي نرى ما يجري، لنفكِّر بأي مبدأ من مبادئ المنطق أو الرياضيات، ولنقل، المبدأ الذي يقول، إن سلسلة الأعداد الصحيحة يمكن الاستمرار بها، دائماً، ("فكل عدد له عدد يليه")، أو المبدأ المفيد أن الفئة غير الفارغة المؤلفة من الأعداد الصحيحة لا بد من أن تحتوي عدداً يكون أصغر الأعداد. ولنفترض أن شخصاً قدّم الرأي الآتي: "هذه المبادئ تصدق على الأعداد وفئات الأعداد التي نتعامل معها في الممارسة. لذا، فهي تبدو ضرورية. وعبر الآلية المدعوة "الإسقاط"، نحن نقوم بإلصاق ذلك **الشعور بالضرورة** بالمبادئ نفسها، ونشعر أن **القضايا** لها "ضرورة" خفيّة. غير أن هذا لا تسويغ له في الواقع. لأن كل ما نعرفه هو أن هذه المبادئ نفسها قد لا تكون صادقة".

من الوجهة العملية نقول، ليس هناك من يوافق على ذلك. عملياً، سنجد، عوضاً عن ذلك، أن كل عالم رياضيات سيقول ما يشبه القول الآتي: "معظم البشر يملكون حساً رياضياً، بمقدار. لذا، فإننا "نرى"، حدسياً، أو يمكن جعلنا "نرى"، عبر أمثلة (أو عبر الأسئلة البارعة مثل الذي حصل مع الصبي العبد في محاورة أفلاطون) أن المبادئ صادقة، وبالضرورة صادقة".

اعتقد كيرت غودل (Kurt Gödel) أن "الحدس في الرياضيات" مماثل **للإدراك الحسي**: فالأشياء الخاصة بالرياضيات (التي دعاها "تصورات") **موجودة**، وحدسنا يمكِّننا من إدراك هذه الكائنات الأفلاطونية عقلياً، لكن الملتزمين بمثل هذه الميتافيزيقيا الأفلاطونية من علماء الرياضيات عددهم قليل. إن مقارنة غودل الحدس في الرياضيات مع الإدراك الحسي تكشف عن فكرةٍ عن الإدراك الحسي مبسّطة. فالرؤية لا توفِّر لنا وصولاً إلى العالم القائم، لكنها تعطينا

وصفاً لأشياء صاغتها لرؤية ذاتها وكوَّنتها، جزئياً. فإذا اعتبرنا قوس قزح عالم الفيزياء هو قوس القزح "بذاته"، فإننا نجد أن قوس القزح "بذاته" ليس له **أشرطة** (فالتحليل بالمنظار الطيفي ينتج توزيعاً دقيقاً للتواترات)، فأشرطة الأحمر، والبرتقالي، والأصفر، والأخضر، والأزرق والبنفسجي هي سِمَة قوس قزح **الإدراكي الحسي**، لا قوس قزح عالم الفيزياء. وقوس قزح الإدراك الحسي يعتمد على طبيعة جهازنا الإدراكي الحسي ذاته، وعلى "صنعنا العالم" بصرياً، كما وصف الحال نيلسون غودمان. (كما تعتمد "أشياء" عالم الفيزياء على عملية صنعنا العالم، كما هو مبيّن في كثرة الترجمات المختلفة راديكالياً التي يُنشئها علم الفيزياء للأشياء "ذاتها"). ومع ذلك، نحن لا نعتبر الرؤية **ناقصة** بسبب عيب فيها، لأنها ترى أشرطة في قوس قزح، ومن **لا يستطيع** أن يراها تكون رؤيته ناقصة. فالرؤية مشهود لها بأنها صالحة بفضل قدرتها على تقديم وصفٍ متلائم مع الأشياء **بالنسبة إلينا**، وليس الأشياء - في - ذاتها الميتافيزيقية. فالرؤية صالحة عندما تمكِّننا أن نرى العالم "كما هو" - أي، العالم العملي الإنساني المخلوق، جزئياً، من قِبَل الرؤية ذاتها.

ويمكن التبني الجزئي للبدهية المقترحة، البدهية الجديدة في نظرية الفئة، مثل "بدهية الاختيار"، وذلك لاتفاقها مع "حدس" علماء الرياضيات الخبراء، وتبنيها، جزئياً، لثمارها. فلو لم تعطِ بدهية الاختيار نتائج تحسب بمثابة الرياضيات الناجحة، فإن اعتبار بعض الناس لها بأنها "حدسية" يفقد أهميته. فالحدس الرياضي ذاته تثبَّت وامتُحن عبر إدراك مبادئ الرياضيات، واتباع البراهين. وبإيجاز نقول، إن الحدس الرياضي يصلح عندما يمكننا منْ أن نرى الوقائع الرياضية "كما هي" - أي، أنها موجودة في عالم رياضي أنشأته الممارسة الرياضية الإنسانية (بما في ذلك تطبيق الرياضيات على مواضيع أخرى).

الوصف الفيزيولوجي أو البسيكولوجي للرؤية لا يمكنه أن يخبرنا عما إذا كانت رؤية الأشرطة في قوس قزح تُعَدّ رؤية "صحيحة" أو غير صحيحة. وكذلك لا يتمكن الوصف الفيزيولوجي أو البسيكولوجي لعملية الدماغ التي تجري عندما "يدرك" الإنسان مبدأ الاستقراء المنطقي، من أن يخبرنا عما إذا كان ذلك المبدأ **صادقاً** أو كاذباً. فعندما يعرف الإنسان ذلك، لا يعود هناك ما يدعو إلى المفاجأة من القول، إن وصف عملية الدماغ التي تجري، عندما "يرى" الإنسان أن عملاً هو **غير عادل**، لا يخبرنا ما إذا كان العمل هو غير عادل، حقيقةً.

الكلام على "الإدراك الحسي" الأخلاقي، مثل الكلام على الحدس الرياضي أو على المرجع والفهم، لا يمكن اختزاله إلى لغة الفيزياء أو إلى صورة الفيزياء عن العالم. ولا يعني هذا أن علم الفيزياء "غير كامل". فهو يمكنه أن يكون "كاملاً" ـ نعني كاملاً للأغراض الفيزيائية. وإن الكمال الذي يفتقر إليه علم الفيزياء ويحتاجه هو الكمال الذي **تفتقر إليه** كل النظريات، والصور، والخطابات. إذ لا توجد نظرية أو صورة كاملة **لجميع** الأغراض. وإذا كان عدم إمكانية اختزال الأخلاق إلى الفيزياء يبيّن أن القيم هي إسقاطات، فستكون الألوان إسقاطات، أيضاً. وكذلك الأعداد الطبيعية. وكذلك، وللسبب نفسه، هو "العالم الفيزيائي". لكن الإسقاط **بهذا** المعنى ليس **الذاتية** نفسها[6].

---

(6) أورد لويس في: C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (New York: Macmillan, 1947),

ترجمة غريبة ومضحكة بغير قصد، عن نظرية الإسقاط. واستشهد لويس بكتاب إنجليزي خاص بالمدرسة الثانوية (لم يحدِّده، تلطفاً منه). ورد ما يأتي: "تذكر أن كان هناك =

كنت أناقش للبرهان على أن من الضروري أن يكون هناك معايير للمقبولية العقلية ليكون لنا عالم، عالم "وقائع تجريبية حسية" أو عالم "وقائع قيمية" (عالم يعمره الجمال والتراجيديا). ولا داعي للقول، إنه من غير الممكن أن يكون في حوزتنا معايير مقبولية عقلية، ولا نقبل بها، أو نكون بعيدين عنها ولو بطول ذراع. (فنوع الريبية الذي يَمثُل في فرض أي معايير خاصة بالمقبولية العقلية يلزم الإنسان بأن لا يكون لديه أي تصور، إطلاقاً. وكما أدرك سكتوس إمبريكوس (Sextus Empiricus) قائلاً، إن ذلك النوع من التجريبية الحسية لا يمكن التعبير عنه في اللغة). ولنا الحق بأن نعتبر بعض أنواع العقل "التقييمية مريض (وكلنا يرى ذلك)، مثلما نعتبر بعض أنواع العقل "الإدراكية" مريض. غير أن هذا القول لا يعني رفض التعددية أو التزام الإنسان بالسلطوية".

وفي العلم ذاته، إن الاعتقاد بأن العلم هو مشروع موضوعي (بواسطة معيار "للموضوعية" هو، ولا شك، معيار يعتبر الإنسان مركز الكون، لكنه، وكما قال دايفد ويغنز (David Wiggins)، هو معيار الموضوعية الوحيد المتاح لنا)، لا يعني الاعتقاد بأن كل مسألة علمية لها جواب محدد. وقد يكون لبعض الأسئلة العلمية أجوبة **غير محددة، وبطريقة موضوعية**، أي قد لا يكون هناك تقارب في الإجابة

= سائحان حاضران (لويس يقصد بكلامه القصة المعروفة، **قصة كوليردج** (*Coleridge*) **عند الشلال**. وأن واحداً وصفه "بالمهيب" والآخر قال، إنه "لطيف"، وقد صادق كوليردج عقلياً على الرأي الأول ورفض الثاني باشمئزاز. فعلّق غييَسْ (Gaius) وتيشْ (Titius) (وهما الاسمان المستعاران اللذان استخدمهما لويس لمؤلفي الكتاب غير المعرّفين) وكان تعليقه كما يأتي: "عندما قال الرجل، إن ذلك مهيب، بدا أنه كان يقوم بملاحظة عن الشلال... وفعلياً، لم يكن يقوم بملاحظة عن الشلال، وإنما عن مشاعره فما كان يقول هو: لي مشاعر في عقلي مرتبطة بكلمة "مهيب"، وباختصار، لي مشاعر مهيبة".

عنها، وحتى في الحد المثالي للبحث العلمي، وبعض الأسئلة العلمية قد يكون لها أجوبة محددة لكنها منسوبة للنصّ (مثلاً، السؤال: "ما هي علة النوبة القلبية التي أصابت جون؟" قد يكون عليه أجوبة صحيحة مختلفة وتكون متوقفة على من يكون السائل، ولماذا). وبمثل ذلك نقول، إن الاعتقاد بأن البحث الأخلاقي موضوعي، بمعنى يفيد أن بعض "أحكام القيمة" صادق صدقاً أكيداً، وبعضها كاذب كذباً أكيداً، وبصورة عامة، أن بعض الأوضاع القيمية (وبعض "الأيديولوجيات") خاطئ خطأً أكيداً، وبعضها أقل قيمة من بعضها الآخر، ليس كل ذلك كالاعتقاد بالموقف السخيف الساذج والمفيد عدم وجود حالات غير محددة، وبشكل مطلق. (وإحدى الحالات من النوع المهم من الحالات غير المحددة، كان قد أكدها برنارد وليامز (Bernard Williams): هي تلك الحالة التي كان جميع الخيارات البدائل فيها كريهاً إلى أقصى حد، ولم يوجد خيار واحد يمكن أن يختاره شخص عاقل وحكيم). وأن هناك نسبيّات سياقية في الأخلاق، لا داعي لذكرها.

إذا كنا، اليوم، نختلف عن أرسطو، فلأننا أكثر تعدّدية مما كان. فقد عرف أرسطو أن الأفكار المختلفة عن السعادة (Eudaemonia)، والمفاهيم المختلفة عن الازدهار الإنساني، تكون متلائمةً مع الأفراد المختلفين، استناداً إلى اختلاف بُنيتهم. غير أنه بدا بأنه فكر، من الناحية المثالية، بوجود نوع من البنية يجب أن تكون لكل إنسان، وأنه، في العالم المثالي، سيكون كل إنسان فيلسوفاً (بغض النظر عن المسائل الدنيوية المتعلقة بمن سيزرع المحاصيل ومن سيخبز الخبز). ونحن نوافق أرسطو على أن الأفكار المختلفة الخاصة بالازدهار الإنساني تكون ملائمة لأفراد ذوي بُنى مختلفة، إلا أننا نمضي إلى ما هو أبعد من ذلك، فنعتقد أنه، في العالم المثالي، ذاته، هناك بُنى مختلفة، وأن التنوّع جزء من المثال الأعلى. وإننا

نرى درجةً من التوتر التراجيدي بين المثل العليا، وأن تحقيق بعضها يستبعد تحقيق بعضها الآخر. غير أننا نؤكد على النقطة، من جديد، فنقول، إن الاعتقاد بمثال تعددي أعلى ليس كالاعتقاد المفيد بأن كل مثال أعلى للازدهار الإنساني هو مثل كل مثال أعلى كآخر. فنحن نرفض أفكار الازدهار الإنساني، الخاطئة، والطفولية، والمريضة، وذات البعد الواحد.

كذلك يجب عدم خلط الالتزام بالموضوعية الأخلاقية بما هو مختلف جداً، نعني، الالتزام بالمذهب السلطوي الأخلاقي أو المناقبي. وقد يكون هذا الخلط هو الذي أدى بفيلسوف[7] بارز إلى أن يعتنق ما اعتبره هو نفسه ترجمة محدودة "للمذهب اللاإدراكي"، والقول (بما يختص بما يكون معنى "العيش الأكثر امتلاءً" عند كل إنسان، بوجوب أن تكون السلطة الأخيرة، المحددة لذلك، هي الإنسان نفسه"). (لاحظ الغموض في تعبير "السلطة الأخيرة": هل يعني السلطة **السياسية** الأخيرة؟ أو السلطة **الإبستيمولوجية** الأخيرة؟، أو يعني **لا وجود لحقيقة في الأمر**، كما يوحي استعماله لمصطلح "المذهب اللاإدراكي"). إن احترام الأشخاص بوصفهم فاعلين أخلاقيين أحراراً ومستقلين يتطلب منا أن نمنحهم حق اختيار وجهة النظر الأخلاقية لأنفسهم، مهما بدا لنا اختيارهم منفِّراً. وتتطلب فلسفة الليبرالية أيضاً، أن علينا أن نؤكد أيضاً مصرّين على أن الحكومة لا تستولي مسبقاً، على الخيارات الأخلاقية عبر وضعها ديناً أو أخلاقاً للدولة. غير أن المعارضة السياسية المتطرفة لجميع أشكال السلطوية السياسية والأخلاقية يجب أن لا تلزم الإنسان بالنسبيّة

(7) David Wiggins, "Truth, Invention, and the Meaning of Life," *Proceedings of the British Academy*, vol. LXII (1976).

الأخلاقية أو الريبيّة الأخلاقية. إن سبب القول بأن الحكم يخطئ عندما يفرض أخلاقاً على المواطن الفرد لا يَمثُل في عدم وجود حقيقة عن أشكال الحياة المُرضية وأشكال الحياة غير المُرضية أو الخاطئة أخلاقياً، بطريقة ما. (فإذا لم يكن هناك شيء يدعى الخطأ الأخلاقي، عندئذٍ لن يقترف الحكم خطأ إذا فرض الخيارات الأخلاقية). والحقيقة التي تقول إن الكثيرين يخشون من أنهم إذا سلّموا بأي نوع من الموضوعية الأخلاقية، بصورة علنية، فإنهم سيجدون حكماً جارفاً **مفهومه** للموضوعية الأخلاقية في قاع حلوقهم، نقول إن تلك الحقيقة، هي، وبلا أدنى ريب، أحد الأسباب التي تشرح لماذا ينتسبون إلى المذهب الذاتي الأخلاقي الذي لم يولوه موافقة حقيقية.

الفصل السابع

العقل والتاريخ

مع بزوغ فجر العلم أصبح الإدراك بالعديد من المسائل لا يمكن حله بواسطة مناهج العلوم الدقيقة، إذ كانت المسائل الأيديولوجية والأخلاقية أبرز الأمثلة على ذلك. وترافق مع تزايد الإعجاب والاحترام لعالِم الفيزياء، والعالِم الكوزمولوجي وبيولوجي الجزيئات، تناقصٌ في الاحترام والثقة بالمفكر السياسي، والأخلاقي، والاقتصادي، والموسيقي، والمحلل النفسي... إلخ. وفي مثل هذا الوضع ظل بعضهم منجرفاً في المد الثقافي، وناقش قائلاً، إن المعرفة لا توجد خارج العلوم الدقيقة (والعلوم الاجتماعية بمقدار نجاحها في محاكاة العلوم الدقيقة، وفقط بهذا المقدار). هذه النظرة قد تتَّخذ صورة المذهب الوضعي أو المذهب المادي أو صورة تأليفٍ ما منهما. وحاول آخرون أن يبرهنوا على أن العلم، ذاته، هو، أيضاً، "ذاتي" وكيفي ـ وهذه كانت القراءة المبسّطة لكتاب كون ذي النجاح العظيم، **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*)، بالرغم من أنها ليست القراءة التي قصدها كون، بحسب قوله الآن. وآخرون ـ مثلاً، الفلاسفة الماركسيون والفلاسفة الدينيون ـ تبنّوا نوعاً من مَسك الدفاتر ذي **القيد المزدوج**، تاركين

المسائل التقنية للعلوم الدقيقة وللهندسة، والمسائل الأيديولوجية والأخلاقية لمحكمة مختلفة للبت فيها: مثل الحزب، والمستقبل الطوباوي، أو الكنيسة. غير أن نفراً ضئيلاً يمكن أن يكون له شعور بالارتياح مرافق لهذه الأنواع ـ نعني المذهب العلمي المتطرف بشكليه الوضعي أو المادي، والمذهب الذاتي والمذهب النسبي الراديكالي أو أياً من أنواع مسك الدفاتر ذات القيد المزدوج. وذلك لأننا نشعر بعد الارتياح بوجود مشكلة حقيقية تواجهنا في تلك المنطقة.

والحقيقة الأكيدة هي أن المشكلة **ليست** بمعنى ما حقيقية. فالشخص ذاته الذي يحاجج قائلاً، إن الآراء الأخلاقية والسياسية لا يمكن التحقق منها، يحاجج بحماس عاطفي دفاعاً عن آرائه الأخلاقية والسياسية. ومرةً، قال هيوم، إنه ترك ريبيَّته عندما ترك تأملاته، ومن المحتمل أن يفعل النسبيون الشيء ذاته بمذهبهم النسبي. غير أن هذا لا يبيِّن سوى أن لا إنسان يمكنه أن يحيا حياةً متَّسقة منطقياً في المذهب النسبي، وإذا كان هذا هو كل ما يمكن أن يُقال رداً على المذهب النسبي، فإننا، عندئذٍ، سنكون مندفعين من المذهب النسبي إلى وجوديّة عام 1945 (التي تقول "كل شيء غير معقول، لكن عليك أن تختار"). فهل **ذلك** مختلف؟

وبغية تثبيت أفكارنا، لنستذكر ملاحظة ذكرها فيلسوف عاش في القرن الماضي الذي غطى مذهبه المعروف باسم مذهب المنفعة مقداراً من النسبية. وما يدور في خلدي هو بنثام (Bentham)، ورأي بنثام المتحدي والقائل "بعيداً من الانحياز، إن الدبوس ذو قيمة مساوية لفنون وعلوم الموسيقى والشعر". **بلى، بعيداً من الانحياز، إن الدبوس جيد كالشعر.**

ما يجعل هذا الكلام يبدو صدمة للقارئ الحديث هو تعارضه العميق مع قيمنا الثقافية الجارية. فالفنون رُفِعَتْ من قِبَلنا إلى مكان

أعلى بكثير من أي مكان رُفعت إليه من زمن أفلاطون، أو في القرون الوسطى. وكما ذكر عدد من المؤلفين، إن الفن اليوم، عند نوع معين من المثقفين، هو دين، أي أقرب ما هو متاحٌ للخلاص.

ما قاله بنثام وقصده هو أن تفضيل "فنون الموسيقى والشعر وعلومهما" على لعبة الدبوس الطفولية، إن هو إلا مسألة ذاتية، مثل تفضيل بوظة الفانيلا على بوظة الشوكولاتة. فهو لم يرغب بنفي حقيقة أن الموسيقى والشعر لهما، بكل تأكيد، قيمة أعظم من الدبوس (فالتعبير "بعيداً من الانحياز" جزء مهم من القضية)، ففي سياق مذهب المنفعة نجد أن الحقيقة المفيدة أن أكثرية واسعة تفضِّل الموسيقى والشعر على الدبوس، **تعطي** الموسيقى والشعر "منفعة"، وبالتالي قيمة أعظم. غير أن القيمة هي **نتاج** "الانحياز" (أي المنفعة الذاتية وحدها)، فليس ثمّة حقيقة تختص بالقيمة النسبية للدبوس وللشِّعر بمعزل عن الحقيقة المفيدة أن الناس يفضِّلون الشِّعر على الدبوس. فنحن لا نفضِّل الشعر على الدبوس، **لأن** للشعر قيمة أعظم من قيمة الدبوس. فعلى العكس من ذلك ما قاله بنثام، أي أن للشعر قيمة أعظم من الدبوس، لأن الناس يفضّلون الشعر على الدبوس. (**وليس** لسبب من الأسباب). وصف الوضع بتلك الصراحة العديمة الكياسة يجعله يبدو مستحيلاً. فلنفكر، للحظة، بتفضيل "ذاتي" حقيقي.

أحد النماذج الذي يجول، أحياناً، في عقول الناس عن التفضيل الذاتي هو هذا. يوجد شيء C هو مذاق بوظة الشوكولاتة، وهناك شيء V هو مذاق بوظة الفانيلا. وهناك شعوران L، وD هما "يحب" و"يكره". فما يحصل وكل ما يجري عندما يحب جونز الفانيلا ويكرهها سميث (وعندما يحب سميث الشوكولاتة ويكرهها

جونز)، هو أن جونز يختبر L + V عندما يأكل فانيلا وC + D عندما يأكل الشوكولاتة، بينما يختبر سميث D + V عندما يأكل الفانيلا وC + L عندما يأكل الشوكولاتة.

وكما برهن كوهلر (Köhler) منذ زمنٍ بعيد، إن مثل ذلك الشرح ساذج من الناحية البسيكولوجية. فمذاق الفانيلا عند جونز الذي يحب بوظة الفانيلا، ليس كمذاقها عند سميث الذي لا يتحمّل بوظة الفانيلا. فالحالة كما يأتي: لتدعُ صفة الفانيلا عند سميث V_s. حيث V_s مذاق "غير لذيذ"، ويمكن التصور بوجود إنسان يختبر V_s ويحبه، لكن قليلاً، وحتى لو قام بذلك أحد، فسيكون هناك نوع من عدم الترابط أو الإخضاع. وباختصار نقول، V_s مذاق غير لذيذ جوهرياً، ونقول ذلك من الوجهة البسيكولوجية، إن لم يكن من الوجهة الميتافيزيقية. ويشعر سميث بـ D (ويكره المذاق) عندما يأكل الفانيلا، لأن للفانيلا صفة المذاق V_s (بالنسبة إليه). وكذلك، V_j، صفة مذاق الفانيلا عند جونز هي "لذيذة" جوهرياً (وهذا ما يفسِّر سبب شعور جونز بمحبة L). وبلغة مور (G. E. Moore) يؤلف المذاق V_s والقيمة السلبية وحده عضوية عند سميث. ومن الوجهة الفنومينولوجية، لا يمكن فصلهما إلى جزئين، كما توحي مجموعتا الرموز ("V_s + D", "V_j + L")وبكل تأكيد نقول، (بعد إبعاد عوامل الإخضاع والفصل)، إن سميث يحب بوظة الفانيلا أيضاً، لو أنها أحدثت V_j في فمه، لا V_s، وجونز كان سيكره بوظة الفانيلا أيضاً لو أحدثت V_s في فمه، لا V_j.

إذاً، لماذا نعتبر تفضيل الفانيلا على الشوكولاتة "ذاتياً"؟ أعني، لماذا نعتبره ذاتياً، حتى عندما لا نعتبر جميع أحكام القيمة أحكاماً ذاتية أو نوافق بنثام، بعد إبعاد الانحياز، على أن الدبوس جيد كالشعر؟ فالواضح هو أننا، عندما نعتبر **جميع** التفضيلات ذاتية، فإننا

سنعدّ هذا التفضيل هو، أيضاً، ذاتي، لكن السؤال المهم هو: لماذا لا يكون لهذا الحكم صفة الموضوعية التي لأحكام القيمة، ولا ينكر أحد ذلك؟

ليست المسألة مسألة وجود عدم اتفاق. فإذا اعتقدنا بوجود أحكام قيمة موضوعية (أو مجازة)، فمن المحتمل أن نفكر بأن بعض الأحكام المتنازع حولها بشدّة هي أحكام صائبة صواباً موضوعياً.

فالنازيون نازعوا وبشدة، الرأي القائل، إن **القتل المتعمّد والجائر لليهود لانتسابهم العرقي خطأ**، لكن المضادين للنازيين لم يعتبروا خلافهم مع النازيين حول ذلك الرأي بأنه خلاف "ذاتي". ومن يرون وجوب أن يكون للّواطيين حقوق كاملة في مجتمعنا لا يتفقون، وبشدة، مع الذين يرون النشاط اللّواطي أو الحقوق المدنية لمن يمارسونه يجب أن يحرِّمها القانون، لكن لا يعتبر أيّ طرف في هذا النزاع موقفه "ذاتياً". والواقع هو أن غالباً ما جعل الخلاف الناس على يقين أكبر من أن موقفهم الأخلاقي مبرّر. لذا، ليست حقيقة أن "بعض الناس يفضِّل الشوكولاتة وبعضهم يفضِّل الفانيلا" هي التي تجعل الخلاف بين سميث وجونز في التفضيل خلافاً ذاتياً.

وقد يكون بعض القصة متمثلاً في أن معظم الناس ليس له خيارات تفضيلية بين الفانيلا والشوكولاتة، لكن ذلك لا يحسم المسألة. فإذا كان نصف السكان لا يتحمل الشوكولاتة لكنه يحب الفانيلا، وكان النصف الآخر لا يتحمل الفانيلا لكنه يحب الشوكولاتة، فسنظل نعتبر ذلك "مسألة ذوق"، أي، ذاتية (هذا، إذا كنا معقولين في خياراتنا). فليس وجود "الحياد" هو الحاسم.

الحاسم، في رأيي، هو أنه مهما كانت الخصوصيات البنيوية البيولوجية أو البسيكولوجية المسؤولة عن خيارات سميث وجونز، فهي ليست ذات ترابط متبادل مع خصائص مهمة للعقل وللخلق. وإذا

جربنا الاختبار الذهني، اختبار تخيل العكس، تخيل وجود طبقة من الطباع نعتبرها جيدة، وذلك من أجلها ومن أجل آثارها في الشعور، والرأي والفعل، وطبقة أخرى من الطباع نعدّها سيئة، في ذاتها ولآثارها، وأن كل واحد يعرف أن طبقة العقل والطبع الصالحة تبيّن عن نفسها بأنها تفضل الفانيلا، وأن الطبقة السيئة تفضل الشوكولاتة، عندئذٍ، أفتكر أننا سنجد أننا، بقدر ما ننجح في إظهار واقعية ذلك لأنفسنا، بقدر ما نشعر أنه، في مثل ذلك العالم، سوف ينظر إلى الخيار الأول على أنه "سويّ" و"صحيح"، والثاني "منحرف" أو "وحشي"، أو شيء من هذا القبيل.

أنا لا أقصد الزعم بأن **جميع** الخيارات تُحكم حكماً أخلاقياً بواسطة صفات الطبع التي يُرى بأنها عبّرت عنها. فهناك بعض "الخيارات" المهمة كثيراً في ذاته: فالإنسان الذي يظن أن تعذيب الأطفال الصغار، بهدف المزاح، عمل مدهش سوف يُدان (إذا كان جاداً) على أساس ذلك الموقف وحده. غير أننا نقول، إذا لم يعتبر الأمر المفضّل مهماً في ذاته، فالذي يكون عندئذٍ هو أنه سواء أجعلناه مسألة نزاع حول الخيار، أم اعتبرناه "مسألة ذوق"، هو أنه سيعتمد على ما نفتكر بأن الخيار **يظهره**. وغالباً ما تأتي أحكام القيمة على صورة مجموعات، وغالباً ما تعبِّر مجموعات أحكام القيمة عن سمات متينة للعقل والشخصية والطبع. وإن **استقلال** القول "أنا أفضل بوظة الفانيلا على بوظة الشوكولاتة" عن أي "مجموعة" من هذا النوع، ملفتة ومهمة هو الذي يجعله "ذاتياً" (وطبعاً، مع غياب أي أهمية جوهرية للخيار ذاته).

ونقول، حتى لو كان تفضيل سميث للفانيلا "ذاتياً"، فإن ذلك لا يجعله مخالفاً للعقل وكيفيّاً. فسميث لديه سبب ـ أفضل سبب ممكن ـ لحبه للفانيلا، نعني، **نوع مذاقها بالنسبة إليه.** فقد تكون

القيم "ذاتية"، بمعنى كونها نسبية، وتظل موضوعية، والقول، إن الفانيلا ذات مذاق **أفضل** من مذاق الشوكولاتة، بالنسبة إلى سميث، قول موضوعي. في كتاب **سيادة الخير** (*The Sovereignty of Good*) أشار آيرس مردوخ إلى أن الفلاسفة المختلفين كما كان الحال بين الوجوديين الفرنسيين منهم والوضعيين المنطقيين، شاركوا، مشاركة فعلية، في نموذج عام لحكم القيمة، وهو نموذج العقل الذي يؤمِّن للذهن "وقائع" حيادية، وعلى أساسها يجب على الإرادة أن تختار "القيم" بطريقة كيفية ـ ويجب أن يكون الاختيار كيفياً، لأن "الوقائع" محايدة (بالتعريف)، وهي كذلك بالضبط. غير أنه، لما كان العقل لا يعطي تلميحات للإرادة تتعلق بكيفية الحكم (فالعقل لا يقدم سوى "الوقائع" بحسب هذه الصورة)، فليس له مسوِّغ يبرِّر اختياره الكيفي، وهذا هو سبب تسمية الفلاسفة الفرنسيين له بـ "اللامعقول"، وسبب اعتبار الفلاسفة ذوي الميول الطبيعية الغريزة والعاطفة (نعني الورثة التاريخيين لمبدأ المنفعة الشامل عند بنثام).

في القضية التي فحصناها، قبل قليل، نرى أن النموذج الوجودي ـ الوضعي لا ينطبق. "فالواقعة" ـ **المذاق** ذاته ـ و"القيمة" ـ جودة المذاق ـ هما واحد من الناحية البسيكولوجية، على الأقل. فالصفات المعروضة للاختبار ليست، بشكل عام، بالحيادية، وهي غالباً ما تتطلب استجابات ومواقف. وقد يتجاوز الإنسان هذه الطلبات المشعور بها، طلبات الجودة والسبب الكافي، كما يحصل عندما يتعلم الطفل أن يتحمل الألم الناجم عن التلقيح من أجل تحقيق الفوائد التي ينتجها العامل الملقّح المولّد للحصانة، لكن ظاهر جودة ورداءة الخبرات لا يمكن إنكارها. (والملفت أن هذه النقطة أدركها أفلاطون ومفكرو القرون الوسطى ـ وقد نكون أول ثقافة تصورت الخبرة، محايدة).

إن عدم حيادية الخبرة تؤثر، أيضاً، في مسألة الدبوس والشِّعر. فقد وجدنا أنه من المستحيل، فعلياً، تخيل إنسان يقدّر الشعر، إنسان قادر على التمييز بين الشعر الحقيقي من مجرد الشعر، القادر على الاستجابة للشعر العظيم، **سوف** يفضِّل لعبة طفولية على الفنون التي تُغْني حياتنا مثلما يفعل الشعر والموسيقى. فنحن **نملك** سبباً لتفضيل الشعر على الدبوس، ويَمثُل ذلك السبب في الخبرة الشعورية بالشعر العظيم، وبالآثار اللاحقة للشعر العظيم ـ مثل توسيع الخيال والحساسية عبر توسيع مخزوننا من الصور والاستعارات، ودمج الصور الشعرية والاستعارات بالإدراكات الحسية والمواقف الدنيوية التي تحصل عندما تعيش القصيدة معنا لعددٍ من السنين. هذه الخبرات هي جيدة، أيضاً، وبداهةً ـ وهي ليست جيدة وحسب، بل هي مشرِّفة، مستعملين كلمة قديمة.

القول بوجود **أسباب** لأحكام القيمة ـ أسباب جيدة ليضع بعض الناس أحكام قيمة معينة ـ لا يعني، طبعاً، أن جميع أحكام القيمة عقلي. فأحكام القيمة، الأحكام التي اهتم بها الناس وحرصوا عليها بالعاطفة، والتي باسمها قتل الناس وعذبوا آخرين، غالباً ما كانت تقوم على مزيج غير صحّي من الدوافع العداونية والأفكار النرجسية. وليس بالأمر المفاجئ أن نجد فيلسوفاً ومؤرخاً من أتباع المذهب النسبي، مثل، ميشال فوكو (Michel Foucault) عندما يكتب عن الماضي، كان يركز انتباهنا، غالباً، على تلك الأفكار وأحكام القيمة اللاعقلية. غير أن المهم أن نعرف سبب قيامه بذلك.

كتب فوكو عن أوائل الحقبة الزمنية الحديثة (القرنين السادس والسابع عشر)، وعن الأيديولوجيا والثقافة، عموماً. وكانت معرفته بالوقائع أسطورية، بالرغم من أن العديد من الخبراء فنّد "وقائع" فوكو. وفي حين نجد أن بعض كتبه تجريدي وبمقدارٍ عالٍ (مثلاً،

أركيولوجيا المعرفة (*The Archeology of Knowledge*) ، فإن بعضها تحديدي، مثلاً: **ميلاد مستوصف الطب السريري** (*The Birth of the Clinic*) ، **وميلاد السجن** (*The Birth of the Prison*). وقد يكون كتاب **ميلاد مستوصف الطب السريري** أفضل كتب فوكو، ففيه جزء مهم لصالح نظريات فوكو الأكثر تجريداً).

ما كان يحاول فوكو أن يبيّنه هو أن "مستوصف الطب السريري"، أي، مؤسسة المستشفى، والمؤسسات الطبية ذات الصلة كانت تحصيل حاصل لنمو أيديولوجيا معينة عن المرض والصحة، بقدر ما كانت نتيجة أي زيادة في المعرفة العلمية والتقنية. وبدورها، كانت تلك الأيديولوجيا مرتبطة بتغيّرات أيديولوجية أوسع، وبخاصة، مع نمو المذهب الفردي، في القرن السابع عشر. ورأى أن "مستوصف الطب السريري" ليس بالمكان الصالح لمعالجة معظم المرضى وأن اعتقادنا بأنه كذلك ليس إلا نوعاً من الانحياز الأيديولوجي، وباختصار، هو نوع من الحماقة.

الفكرة الأوسع التي تنشأ هي أن الاعتقادات الأيديولوجية وأحكام القيمة المرتبطة بها هما مسألة كيفية[1]. فلا محل للموضوعية في المسائل الأيديولوجية (باستثناء رأي فوكو الملغز المدّعي موضوعية كتابه **أركيولوجيا المعرفة**).

ولكي نرى ما رمى إليه فوكو، لنفكر بمثلٍ مألوف أكثر من

---

(1) وأيضاً، يحدّد تفكيرنا اللغة ذاتها التي نستعملها. وفوكو يتكلم عن "أنظمة ضمنية تحدّد سلوكنا المألوف من غير معرفتنا" انظر: John K, Simon, "A Conversation with Michel Foucault," *Partisan Review*, no. 2 (1971), p. 201,

وغالباً ما تبدو البنيوية الفرنسية، كما مثّلها فوكو، وألتوسير (Althusser)، ولاكان (Lacan)، ودولوز (Deleuze). . . إلخ. بأنها: (1) حتمية، (2) نسبية و(3) مزاعم بأن البنوية هي "علم لساني".

سواه وأقل من سواه مدعاة للخلاف والجدل. فقد جرى الاعتقاد، في القرون الوسطى، بأن النظام الملكي هو الشكل الطبيعي والمناسب للحكم. وقد بُني ذلك الاعتقاد، جزئياً، على معتقدات واقعية تعتبر، الآن، غير مجازة (مثلاً، القول بأن الديمقراطية ستؤدي إلى الفوضى والطغيان حتماً) وجزئياً على سلطة الكنسية. وكانت النظرة إلى الكنيسة مبنيّة، جزئياً، على اعتبارات سياسية (فالكنيسة كانت دين الدولة)، غير أن هذا لم يكن مدركاً، لأن الكنيسة نفسها كانت تعتبر المفسِّر، المعيَّن من الربّ والموحى إليه من الرب لكلمة وإرادة الرب. ما أراد فوكو قوله هو أن المعتقدات التي كانت قائمة في الماضي القريب، وبنتيجتها المنطقية، المعتقدات التي نؤمن بها الآن، ليست عقلانية أكثر من الاعتقاد بالحق الإلهي للملوك، في القرون الوسطى.

لنفكِّرْ بمعتقدات الحق الإلهي للملوك، للحظة. إذ كنا لا نرى وجود سبب وجيه للاعتقاد بوجود إله شخصي، إله يأمرنا بالعيش وفقاً لأنواع معينة من الأشكال والبُنى الاجتماعية، عندئذٍ، سوف يشطب، وبصورة فورية، ذلك المعتقد بوصفه غير معقول. (وهذا لا ينفي أن المعتقد أجاب عن حاجات بسيكولوجية حقيقية). وحتى إذا، اعتقدنا بالله، ولم نعتقد بأن للكنيسة اتصالاً برغباته، فسوف نعتبر أن الحق الإلهي للملوك كان عقيدة غير معقولة، وأنه كذلك. وأخيراً، نقول، إن الكاثوليك المؤمنين، حتى هؤلاء، سوف يسلِّمون بأن دعم الكنيسة للنظام الملكي في القرون الوسطى كان مبنياً على اعتبارات سياسية بقدر ما كان مبنيّاً على الوحي أو الثيولوجيا المقبولة. وباختصار نقول، إن الاعتقاد بحق الملوك الإلهي يفتقر إلى أساس عقلي كافٍ، ودائماً كان مفتقراً لهذا الأساس.

إذاً، كيف نشأ الاعتقاد؟ الجواب العادي يلجأ، جزئياً، إلى

عوامل سياسية واقتصادية (وليس يلزم أن يكون الإنسان ماركسياً لكي يسلّم بأن هذه العوامل هي من بين العوامل المحددة للأيديولوجيا)، وجزئياً أيضاً، يلجأ إلى عوامل بسيكولوجية. والراحة التي يوفِّرها الإيمان بإله شخصي وبالحياة الأخروية واضحة، وكذلك الراحة التي توفر للمعتقِد بكنيسة معصومة وبنظام اجتماعي إلهي التعيين. وباختصار، إن إشباع الأنا النرجسية والتكييف الاجتماعي كانا المحدِّدين الحقيقيين لذلك الاعتقاد. وإذا كان هذا الاعتقاد **نموذجياً**، وإذا كان يمثِّل **جميع** اعتقاداتنا "الأيديولوجية"، فعندئذٍ، يكون مثل هذه العوامل هو المحدد الحقيقي **لكل** الأيديولوجيا.

ولأن الكثير من المفكرين الفرنسيين الحديثين يعتقد بما يشبه ذلك، فقد أضفوا على ماركس، وفرويد، ونيتشه ذلك التقدير العالي. وقد تشارك ماركس، وفرويد، ونيتشه بما يأتي: لقد رأوا أن أفكارنا الدينية الأخلاقية المدللة هي انعكاسات **لغير المعقول**، للمصلحة الطبقية (عند ماركس)، وللاوعي (عند فرويد ونيتشه)، ولإرادة القوة (عند نيتشه)[2]. فتحت ما يسرنا أن نعتبره رؤانا الروحية والأخلاقية العميقة تكمن بوتقة مضطربة من دوافع القوة، والمصالح الاقتصادية، والنزوات الخيالية الأنانية. هذه هي النظرة النسبية الحاسمة اليوم. وفي الوقت ذاته أقول، إنه لا يمكن لمفكر نسبي أن يوظّف المفردة "غير معقول" بالطريقة التي وظفتها، قبل قليل، في وصف النظرة النسبية. فمثل هذا التوظيف أنهته النسبية ذاتها. وعندما أريت هذه الصفحات لصديق نسبي أظهر سخطه من قولي عن الحق الإلهي للملوك. وتساءل، ألم أكن واعياً بأن الأذكياء من البشر كانوا قد اقتنعوا، عبر حجج فلسفية، بأن تلك العقيدة صحيحة؟ فهل ما

(2) أنا لا أتهم ماركس، أو فرويد أو نيتشه باستخلاصهم نتائج نسبية من ذلك.

قدمته كان شرحاً رخيصاً، ماركسياً أو فرويدياً؟ طبعاً، كان الاعتقاد بحق الملوك الإلهي **عقلانياً!**

وكان ردّي عليه بالقول، إنه قد يكون هناك معنى ما "للعقلي"، بحسبه تعتبر أي نظرة يمكن الدفاع عنها من منطلق الافتراضات الثقافية المشتركة، نظرةً "عقليةً"، إلا أن **ذلك** المعنى لا يمكن أن يكون الوحيد أو المعنى المهم معيارياً. فاليهود قبلوا موسى كمشرِّع وكنبيّ، لأن عقيدته لبّت **حاجات** دينية، وثقافية وقومية حقيقية. وهذا مختلف عن الاقتناع بحجة عقلية. ولاحقاً راح الأنبياء يمسحون ملوك اليهود بالزيت (بعد محاولة إقناعهم بأن لا يكون لهم ملوك)، ولا يبرهن هذا على أن الملوك المسيحيين معيَّنون من الله. وعندما صارت المسيحية التي تشارك اليهودية التوراة ديانة للإمبراطورية الرومانية ـ لم يكن ذلك، لأنه كان لأيّ من السكان أو الإمبراطورية دليل عقلي يثبت أن المسيحية صادقة. وتلا ذلك مسح الأباطرة الرومان بالزيت (مثل الملوك اليهود)، وذلك لا يثبت أنهم كانوا معينين إلهياً. وأخيراً، بعد القبول بافتراضات المسيحية، يمكن المرء أن يقدم "حججاً عقلية" لصالح حقوق الملوك الإلهية **انطلاقاً من تلك الافتراضات.** غير أن التعبير عن ذلك بالقول، إن الذي حصل في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة أو القرون الوسطى، هو أن "الاعتقاد بالحق الإلهي للملوك كان عقلياً، وبشكل كامل" ما هو إلا تسخيف لفكرة العقلانية.

وهيغل الذي قدّم الفكرة المفيدة أن العقل ذاته يتغير في التاريخ تعامل مع مفهومين للعقلانية: فهناك معنى به يُقاس ما هو عقلي بمستوى تطور الروح في العملية التاريخية، في وقت معين، وبمثل هذا المعنى قال البعض "إن الاعتقاد بحق الملوك الإلهي كان عقلياً في وقته". وهناك مفهوم حدي للعقلانية في النظام الهيغلي، وهو

مفهوم ذلك الثابت، والوعي الذاتي الأخير الذي لا يُتجاوز. وعندما "يطبعن"(*) نسبيّو الزمن الحاضر هيغل عبر إزاحتهم المفهوم الحدي للعقلانية الصادقة فإنهم يحوِّلون العقيدة إلى مذهب نسبي ثقافي متهافت منطقياً.

وعلى كل حال، لا يريد أي مفكر نسبي أن يكون نسبياً **بكل شيء**. فكيف وضع هؤلاء المفكرون الفرنسيون حدوداً على مذهبهم النسبي؟ أما الجواب فيختلف باختلاف المفكر. ففي حالةِ ماركسي مثل ألتوسير (Althusser)، نجد أن الإجابة المتبنّاة هي ترجمة لنظرية "المصلحة الطبقية"، أي: جميع "الأيديولوجيات نتاج عوامل لاعقلية، لكن تلك الأيديولوجيات التي هي نتاج مصالح الطبقة العاملة (في العصر الحاضر) هي "عادلة" وفي اتجاه التحرير الإنساني، بينما الأيديولوجيات الناشئة من مصالح الطبقة المستغِلّة "ظالمة" وتنتج البؤس". غير أن ألتوسير يميز نفسه عن شرّاح سابقين لوجهة النظر الطبقية النسبية برفضه القول، إن الأيديولوجيا الماركسية ذاتها (أيديولوجيا "الطبقة العاملة") **صادقة أو أقرب إلى الصدق** من الأيديولوجيا البرجوازية. فالأيديولوجيات يمكن أن تكون "عادلة" أو "غير عادلة" عند ألتوسير، لا "صادقة" أو "كاذبة"[3]. (فهو يقول،

(*) "يطبعن" ترجمتنا لِ Maturalize.

(3) اعتبر ألتوسير أن "الأفكار الفلسفية أطروحات". والأطروحات الفلسفية يمكن اعتبارها **سلبية** كأفكار جامدة مادامت لا تخضع للبرهان بالمعنى العلمي الدقيق للمصطلح (كالذي يتحدث عنه الإنسان عن البرهان في الرياضيات أو علم المنطق)، ولا للبرهان بالمعنى العلمي الدقيق الصارم (كالبرهان في العلوم التجريبيّة)... لأنه لا يمكن البرهان على الأطروحات الفلسفية أو إثباتها علمياً، لذا، لا يمكن وصفها "بالصدق" (أي أنها مثبتة أو مبرهن عليها، كما في الرياضيات وعلم الفيزياء). وكل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها "عادلة"، انظر: Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des Savants* (Paris: Maspero, 1967), pp. 13-14.

إن "الصدق" و"الكذب" ينطبقان في "علم المختبر"، وبالتالي على البيانات التجريبية الحسية العادية التي لها شروط اختبارية تجريبية حسية واضحة). وبدا فوكو، أيضاً، أنه متجه للأخذ بنظرة المصلحة الطبقية، وذلك في أحدث كتبه، مع أنه يصعب التيّقن من ذلك. والنقطة الرئيسة في مثل هذه النظرة، بصورتها الألتوسيرية الراديكالية. هي أنها تسعى إلى الحفاظ على الرأي النسبي الراديكالي المفيد عدم إمكانية أن تكون أي أيديولوجيا "عقلية" مع احتفاظها بفكرة أن بعض الأيديولوجيات (والمفضّلة، في حالة ألتوسير، الماركسية - اللينينيّة) يمكن أن يكون جيداً عبر التمييز بين الجيد والسيئ أو بين "العادل" و"غير العادل" من الأيديولوجيات على أسس سوى المقبولية العقلية. والفكرة هي أنه، بالرغم من أن جميع الأيديولوجيات تُتَبنّى لأسباب لاعقلية أو غير عقلية، فإن بعض الأسباب غير العقلية (مصالح طبقة العمال) جيد، وينتج أيديولوجيات جيدة (بالتعريف؟)، وبعض الأسباب غير العقلية سيئ وينتج أيديلوجيات سيئة. فعوضاً عن الحكم على الأيديولوجيات **بمبرراتها العقلية** (وهو دائماً **تبريرات**)، علينا أن نحكم عليها بأسبابها.

طريقة التحديد الحاصر لنسبية الإنسان، هذه، لا تنجح. فعلى أي أساس تقوم الحجة المفيدة أن انتصار "مصالح الطبقة العاملة" سيؤدي إلى مثل تلك النتائج المرغوبة بصورة واضحة، والمفيدة عالماً متحرراً من الحرب والعنصرية، وليس إلى التوتاليتارية(*) (Totalitarianism) والإمبريالية المتنكرة باسم "الاشتراكية"؟ وإذا كان الجواب هو أن المثل الأخير ليس بالاشتراكية "الصادقة"، أو لا تعكس المصالح "الحقيقية" لطبقة العمال، عندئذٍ، ينشأ السؤال:

(*) تعني المذهب الشمولي، ومثله حكم الحزب الواحد مثل الذي حصل في الاتحاد السوفياتي السابق، والحكم الفاشي في إيطاليا والنازي في ألمانيا.

على أي أساس شيدت الحجة التي قالت، إن أي مؤسسة (مثلاً، الحزب الشيوعي الفرنسي، وألتوسير أحد أعضائه القياديين) أو أي سياسة سوف تعزِّز مصالح طبقة العمال "الحقيقية"، والاشتراكية "الحقيقية؟ فإذا أمكن تبرير هذه المعتقدات عقلياً فالنتيجة المستفادة هي أن ليس كل أيديولوجيا غير عقلي، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن الزعم المفيد أن أي مؤسسة أو سياسة هي "عادلة" لا بد من أن يكون غير عقلي، وبالكلية، مثل كل زعم "أيديولوجي آخر". فإذا كان كل التفكير الإنساني الذي يدور حول المسائل الأيديولوجية هو حماقة هدفها خدمة الذات، فإن الفكر الذي يفيد أن المعتقدات تنشأ من "مصالح الطبقة العاملة"، والتي لا تنشأ منها هي أيضاً، حماقة هدفها خدمة الذات.

وبالعودة إلى فوكو، وتجاهل الإشارات في أحدث مؤلفات فوكو، المفيدة أنه صار هو أيضاً، راديكالياً، نقول، إن دافعه إلى التركيز على الحالات التي اختارها كان، **وبالضبط**، اقتراح الطابع اللاعقلي (والواقع **غير العقلي**) **للمبررات** الحقيقية التي لدى الناس لتبنّي المواقف الأيديولوجية. ومفهوم الأيديولوجية الموضوعة تحت الدرس هنا واسع جداً، فهو لا يقتصر على الشيوعية، والفاشية، والديمقراطية، والحق الإلهي للملوك... إلخ. فالاعتقاد بأن أحداً "مريض" ويحتاج إلى "علاج"، والاعتقاد بأن أحداً "مجرم"، ويجب "إصلاحه" ما أمكن الإصلاح، والعديد من معقتداتنا اليومية، هو "أيديولوجي"، بالمعنى الذي قصده هؤلاء المفكرون. وللعين الثاقبة للسوسيولوجي الماركسي أو الفيلسوف الفرنسي، يبدو كل معتقد "أيديولوجيا". وربما يكون القول "إذا أسقطت هذه الكأس، فسوف تتحطم" محايداً، من الناحية الأيديولوجية، والقليل سواه، كذلك.

قد يبدو أني أغفلت النقطة الحقيقية في ما قال فوكو. فنقطته الحقيقية، التي يود أن يقولها هو نفسه، ليست في الإفادة عن أن النظرات الأيديولوجية الماضية كانت حمقاء أو غير عاقلة، بل إن كل الأيديولوجيا بالمعنى الواسع جداً الذي استعمله، الشامل أيديولوجياتنا الحالية، هو نسبي للثقافة. فهو كان يحاول أن يبيّن كيف أن كل ثقافة تحيا، وتفكّر، وترى، وتحب، بواسطة مجموعة من الافتراضات المرشدة اللاواعية مع محددات لاعقلية. وإذا بدت الأيديولوجيات السابقة، الآن، "غير عقلية"، فلأننا نحكم عليها بمفهومنا للعقلانية المحدَّد ثقافياً.

ما يقلق في شرح فوكو هو أن المحددات التي أشار إليها هو ومفكرون فرنسيون آخرون، هي **غير عقلية، في ضوء معارفنا الحالية**. إذا كانت أيديولوجيا الحالية هي نتاج قوى غير عقلية كما تبدو **في ضوئها هي**، فإنها ستكون غير متسقة داخلياً. فالمفكرون الفرنسيون ليسوا مجرد نسبيين ثقافيين، فهم يهاجمون مفهومنا للعقلانية من الداخل، وهذا ما يشعر به القارئ ويقلقه.

ليست النسبية الثقافية بالعقيدة الجديدة إطلاقاً. فقد كان يعظنا بها الأنثروبولوجيون منذ أن وُجدوا. غير أنه من الخطأ تشبيه نسبية فوكو بالنسبية الأقدم منها.

وعندما يعظنا الأنثروبولوجي بالنسبية، فإنه غالباً ما يستشهد بممارسات ومعتقدات قَبْلية غريبة جداً، تصدمنا بكونها غير عقلية أو منفِّرة تبعث الاشمئزاز أو بكونها متصفة بالصفتين معاً، ثم يمضي لكي يبيّن أن هذه تعزِّز المصلحة العامة والتماسك الاجتماعي. وباختصار، هو يبيِّن (بمقدار معقولية المثل) أن ما يعتبر خطأً أو غير معقول في مجتمعنا قد يكون معقولاً وصائباً في ظروف اجتماعية وطبيعية مختلفة.

وغالباً ما يستنبط الأنثروبولوجيون النتيجة الخاطئة من أمثلتهم هم (وبعض الأمثلة لا يتصف بالوضوح الذي يظنه الأنثروبولوجي). وغالباً ما يقول الأنثروبولوجي: "كل شيء نسبي" عانياً عدم وجود حقيقة ذات صلة بما هو صواب وما هو خطأ، إطلاقاً. وقد ذكر لي ريتشارد بويد (Richard Boyd)، أن الدافع غالباً ما يكون سياسياً، وهو إقناعنا للتوقف عن تدمير الثقافات البدائية عبر مهاجمة اعتقادنا بتفوق عقلانيتنا وأخلاقيتنا الخاصة. ولسوء الحظ كانت الحجة مشوّشة. فأمثلة الأنثروبولوجي (عندما تكون من النوع الجيد) تبيّن أن الصواب والخطأ، على سبيل المثال، نسبيان للظروف، **وليس** عدم وجود صواب وخطأ، أبداً، وحتى في ظروف محددة. فحجته المضادة للإمبريالية الثقافية هذه مؤداها: ليست الثقافات الأخرى أسوأ، موضوعياً، من ثقافاتنا، (وذلك لعدم وجود شيء مثل الأفضل موضوعياً والأسوأ موضوعياً، بالنسبة إليه)، لذلك فثقافاتهم **جيدة تماماً مثل ثقافاتنا**، لذلك، الخطأ يكون بتحطيمها.

الحجة غامضة منطقياً. فالنتيجة تتطلب أن تعني عبارة "تماماً جيدة مثل" أن تكون **موضوعياً** تماماً، جيدة مثل (بحسب نور فهمنا، على الأقل)، لكن ما ينتج من القول بعدم وجود قيم موضوعية لا يمكن أن يعني أن كل شيء "بالمعنى المطلوب" هو "تماماً جيد" كأي شيء آخر، بل يعني عدم وجود شيء مثل العبارة "تماماً هو جيد مثل". وإذا كانت القيم كيفية **افتراضاً**، فلماذا لا ندمِّر الثقافات التي نشاء؟

ولحسن حظنا أن يكون هناك أسس لانتقاد الإمبريالية الثقافية أفضل من نفي القيم الموضوعية. قد يكون دافع الأنثروبولوجي جيداً، إلا أنه اختار الحجة الخاطئة. وهناك مصطلح آخر أضفى عليه غموضاً منطقياً، ألا وهو فكرة الكينونة "نسبياً". فما أكدته أمثلته كان

"النسبية الموضوعية" عند ديوي (Dewey). فهناك أشياء صائبة ـ وهي صائبة **موضوعياً**، في ظروف معينة وخاطئة ـ وهي خاطئة موضوعياً في ظروف أخرى، والثقافة والبيئة تؤلفان الظروف ذات الصلة، والأنثروبولوجي مصيب في ذلك. غير أن هذا يختلف عن الزعم بأن القيم "نسبية" بمعنى أنها مسائل رأي وذوق.

ويجب ألا تقلقنا حجة الأنثروبولوجي إذا حُرِّرت من غموض مفاهيمها. فعلينا أن نرحِّب بملاحظاته لأنها تميل إلى توسيع حساسياتنا وتهاجم افتراضنا المعتدّ بنفسه، افتراض التفوق الثقافي. غير أن المقارنة ذاتها بين حجة فوكو وحجة الأنثروبولوجي تبرز الفرق بينهما: ففوكو لم يكن بصدد البرهان على أن الممارسات الماضية كانت **أكثر** عقلانية مما تبدو، وإنما القول، إن جميع الممارسات هي **أقل** عقلانية فهي محددة وبصورة رئيسة من قِبَل سلطة غير مرئية وأنانية. أما التشابه بين هذه العقيدة والنسبية الثقافية فهو أمر سطحي.

والواقع هو أن الموقف الذي كنا نناقشه يغذّي الإغراء الفكري الذي هو نتاج معرفتنا الزائدة عن الحساسية للآليات البسيكولوجية والسوسيولوجية. فالمعرفة والحساسية هما في جزء، مدّعيان، وحقيقيان، في الجزء الآخر. والإغراء هو في الوقوع في فخ الاستنتاج بأن كل النقاش العقلي هو مجرد تبرير، ثم المضيّ **للدفاع العقلي** عن هذا الموقف.

إذا كان كل "النقاش العقلي" مجرد تبرير، فلا معنى لمحاولة برهنة عقلية لأي نظرة، بل، لا يكون هناك أي معنى **للأخذ** بأي نظرة. وإذا كنت أرى موافقتي وعدم موافقتي سلوكاً جنونياً، فلا بد لي من التوقف عن الموافقة وعدمها ـ وبالنسبة إلى ذلك لن يكون

هناك موافقة عقلية أو عدم موافقة عقلية، فالمحاكاة الراهنة للنقاش العقلي لا يمكن أن تدعى **بياناً**.

وكما قال سكتوس إمبريكوس (Sextus Empiricus)، الذي انتهى به المطاف إلى الاستنتاج بأن ريبيّته لا يمكن التعبير عنها في بيان (لأن القضية "أن لا أعرف" هو عاجز عن **معرفتها**)، فإن النسبي الحديث، إذا افترضنا أنه متسق منطقياً، عليه أن ينتهي إلى اعتبار كلامه مجرد تعبير عن الشعور (مع سؤالنا: كيف يمكن للإنسان أن يفعل ذلك **باتساق منطقي** إذا كانت عقيدته لا تقدِّر فكرة الاتساق المنطقي؟).

قولنا ذلك لا ينفي أننا نستطيع أن نفكر عقلياً وبصواب بأن بعض معتقداتنا غير عقلاني. فقولنا يعني أن ثمة حدوداً لذلك التأكيد الذي نطبقه من غير أن يصير غير معقول. فمثلاً، لقد قمنا **فعلياً بمناقشة** مثل تلك العقائد كالتي قدّمها فوكو، وجهدنا أن نكون حياديين، وحاولنا أن نتبنّى ما دعاه بوبر "الموقف النقدي"، وجهدنا في طلب النقاش الذي كان يمكننا إغفاله، حتى عندما كان ضد وجهات نظرنا. ولا واحداً من كل ذلك كان له أقل معنى، لو لم نعتقد أن ممارسات النقاش تلك والاتصال، وفضائل النقد وعدم الانحياز مالت إلى اقتلاع المعتقدات غير العقلية، إن لم يكن فوراً، فبالتدريج مع الزمن، وإلى تحسين تأكيدنا المبرر لنتائجنا النهائية. يمكن تعريف العقلانية "بقانون" أو بمجموعة من المبادئ، لكننا نملك مفهوماً متطوراً للفضائل المعرفية لإرشادنا.

قد يُعترض بالقول، إن هذا المفهوم لا "يأخذنا بعيداً". كان رودولف كارناب وجون كاردينال نيومان (John Cardinal Newman) مفكرين مسؤولَين وحريصَين، وكلاهما التزم بالفضائل المعرفية التي ذكرناها قبل قليل، لكن لا أحداً يفكر أنه كان بإمكان أحدهما أن

يقنع الآخر لو عاشا في الزمن نفسه وتمكّنا من اللقاء.

غير أن الحقيقة المفيدة أن لا سبيل لفض جميع النزاعات بما يرضي كل إنسان، لا تفيد بعدم وجود ما هو أفضل وما هو أسوأ في مثل هذه القضية. فمعظمنا يظن أن كاثوليكية نيومان كانت مفرطة ومستحوذة عليه، ومعظم الفلاسفة يفتكر أن كارناب، رغم ذكائه، وظّف حججاً ضعيفة كثيرة. وإن إصدارنا مثل هذه الأحكام يبيّن أننا نملك، و**فعلياً** نملك، فكرة منظمة لما هو عقل، وعادل، ومركِّز، ومتوازن، وأننا نظن بوجود حقيقة تتعلق بتحقيق ذلك المثال الأعلى وبكيفية حدوث ذلك بسبب تقصير بعض المفكرين. وقد يقول بعضهم: "وما نفع كل ذلك؟ فنحن لسنا بأفضل، عندما تكون المسألة مسألة حل نزاع جدلي فعلي، مما لو لم يكن هناك مفهوم للمقبولية العقلية خارج وجهات النظر قيد النقاش يمكن اللجوء إليه!". وهذا صحيح عندما تكون المسألة تتعلق بأي واحد من ظواهر النزاع الذي ليس له حل، مثل الخلاف بين كارناب ونيومان الذي تصورناه، قبل قليل، لكنه ليس صحيحاً القول، إننا سنكون بأحسن حال، أيضاً، في المدى الطويل إذا تخلينا عن فكرة وجود أشياء مثل: عدم الانحياز، والاتساق المنطقي، والمعقولية، حتى ولو اقتصر الأمر على مقاربتها في حياتنا وممارستنا، وتوصلنا إلى وجهة النظر التي تقول، ليس هناك إلا الاعتقادات الذاتية المتعلقة بهذه الأشياء، ولا حقيقة تبيّن أن أيّاً من هذه "الاعتقادات الذاتية" هو مصيب.

قد يكون للمماثلة التي رسمتها (عرضياً) بين البحث الفلسفي والبحث السياسي عون لنا. أحد زملائي هو مدافع معروف عن النظرة التي تقول إن كل الاتفاق الحكومي على "الرعاية الاجتماعية" غير مجازٍ أخلاقياً. فبحسب نظرته، يكون نظام التدريس العام نفسه خطأً

أخلاقياً، وإذا ألغي نظام التدريس العام مع قانون التعليم الإلزامي (وأعتقد أنه يعتبره تدخّلاً حكومياً غير مسموح به في الحرية الفردية)، عندئذٍ، لا تتمكن الأسر الفقيرة من إرسال صغارها إلى المدرسة، وستختار جعلهم يكبرون ويصيرون أُميين، لكن هذه المسألة، برأيه، هي مسألة متروك حلها للعمل الخيري الخصوصي. وإذا لم يكن الناس من المحسنين بما يكفي لمنع الأُمية الواسعة (أو الموت الواسع الشامل ذوي الأعمار الكبيرة من الناس... إلخ)، فسيكون ذلك سيئاً جداً، لكنه لا يشَرعِن العمل الحكومي.

في **رأيي**، تبدو مقدِّماته الأساسية ـ مثلاً كون حق الملكية مطلقاً ـ مضادة للحدس، وليست مدعومة بحجة كافية. وبحسب **رأيه** أبدو أنني في قبضة فلسفة "أبوية" يعتبرها عديمة الإحساس بالحقوق الفردية. هذا الخلاف متطرف، وهو خلاف في "الفلسفة السياسية"، وليس مجرد "خلاف سياسي". غير أن الكثير من الخلافات السياسية يشتمل على خلافات في الفلسفة السياسية، بالرغم من أنها ليست بالصرامة ذاتها.

فما الذي يحدث في مثل هذه الخلافات؟ عندما يكون هناك، إدارة ذكية تُطبق على الطرفين، فكل الذي يمكن أن يحدث، أحياناً، هو أن أحداً سيشخِّص مصدر الخلاف ويصفه. ما يحصل غالباً، وبخاصة عندما لا يكون الخلاف جوهرياً مثل الذي وصفت، هو أن يعمد الطرفان إلى تعديل نظرتيهما بمقدار كبير أو قليل. وإذا لم يحصل اتفاق فعلي، فقد تقع المساومات الممكنة المقبولة، كثيراً أو قليلاً، من أحد الطرفين أو من الطرف الآخر.

مثل هذا النقاش السياسي الذكي بين أناس لهم نظرات متباينة هو، ولسوء الحظ، نادرٌ في الوقت الحاضر، لكنه ممتعٌ عندما يحدث فعلياً. وإن موقف الإنسان تجاه منازعه، في مثل ذلك

النقاش، هو موقف خليط بصورة ملفتة. فمن ناحية، يدرك الإنسان ويقدِّر بعض الفضائل العقلية ذات الأهمية القصوى: كانفتاح العقل، والرغبة في اعتبار الأسباب والحجج، والقدرة على قبول الانتقادات الوجيهة... إلخ. غير أن السؤال هو: ما الذي يمكن أن يُقال عن الأسس التي لا يحصل عليها **اتفاق**؟ ومن غير الأمانة التظاهر بأنه يمكن التفكير بعدم وجود أسباب وجيهة وأسباب غير وجيهة **في هذا المجال**. وأنا لا أظن أن المسألة **ذوقية**، أعني، مسألة أن يفكر الإنسان بأن واجب المجتمع أن يُعامل أعضاءه برحمةٍ لها أسبقية على حقوق الملكية، ولا يفكر بذلك شريكي في النقاش. فكل واحد منا يعتبر الآخر مفتقراً، على ذلك المستوى، لنوعٍ من الحساسية والإدراك الحسي. وبأمانةٍ كاملة أقول، يقيم في كلٍّ واحد منا شيء قريب من عدم الاحترام، وهو ليس عدم احترام **لعقل** الآخر ـ لأن كل واحد منا يكنّ احتراماً عالياً للآخر ـ كما أنه ليس **لشخص** الآخر ـ لأني أُجلّ صِدق واستقامة زميلي... إلخ، أكثر مما أفعل تجاه الكثيرين ممن يتفقون معي على وجهات نظري السياسية "الليبرالية"، وإنما لمركَّب معين من العواطف والآراء لدى الآخر.

غير أني أسأل: هل أنا لست بصادق هنا؟ فأنا أقول، إني أحترم عقل بوب نوزك (Bob Nozick) ولا شك في ذلك. وأقول إني أحترم خُلُقه، وليس عندي أي شك في ذلك. غير أن السؤال يظل، وهو: إذا كنت أشعر بعدم احترام (أو بشيء مثله) نحو مجموعة معينة من عواطفه وآرائه، ألا يكون ذلك عدم احترام له (أو ما يشبه عدم الاحترام).

هذه المسألة من النوع المؤلم استكشافه، وغالباً ما تجعلنا الكياسة نحجم عن البحث بإنصاف في مواقفنا الدقيقة تجاه مَن نحب ومن نختلف معهم. والواقع يفيد أن لا أحد منا، الراشدين تحديداً،

يحب ويحترم **كل شيء** عن **أي إنسان** (ناهيك بنفسه). فليس ثمة تناقض بين أن يكون هناك محبة واحترام لشخص، واعتبار شيء عنده بمثابة ضعف عقلي وأخلاقي، تماماً مثلما لا يوجد تناقض بين وجود محبة واحترام جوهريين نحو ذات الإنسان، واعتبار شيء عنده بمثابة الضعف العقلي والأخلاقي (أو العاطفي... إلخ).

ما أريد أن ألحَّ عليه هو أن هناك كل الفرق في العالم بين إنسان منازع يملك الفضائل العقلية الأساسية، التي بها أعني، الانفتاح العقلي، واحترام العقل، والنقد الذاتي، وإنسان عديمها؛ بين منازع لديه ثروة من المعرفة الواقعية المدهشة وذات الصلة، وآخر عديمها، بين منازع لا يفعل إلا تصريف مشاعره وأوهامه (وهو ما يفعله كل الناس عادةً في النقاش السياسي)، وآخر يفكر تفكيراً منطقياً، وبعناية. وأقول، إن الموقف المتضارب، موقف الازدراء المحترم هو موقف صادق، فهو يعني: احتراماً للفضائل العقلية عند الآخر، وعدم احترام للضعف العقلي أو العاطفي (طبقاً لمعارف الإنسان التي منها ينطلق، دائماً). وقد يحمل "الازدراء المحترم" نبرة **البذاءة** (وبخاصة، إذا لم يميّزه الإنسان عن الاحترام الإزدرائي، المختلف تماماً). **وسيكون** بذاءة إذا كان "الازدراء" موجهاً إلى شخص الآخر وليس لمجموعة مؤلفة من المشاعر والآراء لديه. غير أنه يظل موقفاً مخلصاً أكثر من **النسبية الكاذبة**، أعني التظاهر بعدم وجود أسباب، أو القول بوجود أسباب أفضل أو أسوأ للموضوع، عندما يكون شعور الإنسان بأن نظرته معقولة والنظرة الأخرى غير معقولة.

قد يعيننا النزول من المستوى التجريدي الذي كنا نجري بحثنا فيه، ونفكر ثانيةً بمَثلٍ بسيط نسبياً. لنفكر بالرأي الذي يقول إن معظم العاديين من البشر مستعدون للقول، في معظم الأوقات، إن السلام

مفضَّل على الحرب. (مثل هذه الآراء لم يناقشها فوكو، كما لم يصفها سويفت (Swift)، فقد كانا، لسببٍ من الأسباب، من **الهجّائين**. فما كان يهمهما هو الأفكار الاجتماعية الحمقاء - إن وجدت - لا صحة العقل الاجتماعية). أما مصادر ذلك الرأي فمعروفة، ولا ريب فيها. فقد ألِفنا، وبمقدار كبير تجاوز كل حد ظواهر الرعب في الحروب، وبما تفعله الحرب بالكبار وبالصغار، وبالمقاتلين وبغير المقاتلين، وبالأرض وأوراق النبات. وحتى لو صدر هذا الرأي جزئياً عن المصلحة الذاتية، لا يجعله ذلك غير معقول، بل العكس.

مع ذلك، يمكن لشعوب أن ترى العكس، فتحسب الحرب مفضّلة على السلام، ولا يكون ذلك لأسباب تتعلق بالدفاع الذاتي. فالعدوانية والخيال الواهم يمكنهما أن يدفعا الشعب إلى العطش الدموي القومي. غير أننا نقول، ومن جديد، إن ما يبيّنه ذلك هو أن بعض أحكام القيمة غير معقول، وليس **جميعها**، وأنه يصعب جداً التمييز عند من لا يكون قادراً على وضع انحيازه لطرفٍ جانباً، أو نقد معتقداته (وهذا هو سبب الأهمية الكبيرة لحسباننا عدم الانحياز والموقف النقدي في عداد الفضائل المعرفية).

القول بأن أحكام القيمة عقلية وموضوعية لا يعني أن كلامنا التجريدي عن الرأسمالية، والديمقراطية، والاشتراكية، والحقوق، والاستقلالية... إلخ، ليس لغواً، في معظم الأحيان. فحتى عندما يكون ما نقصده من الكلام على مسألة عامة هو صواب، فإننا غالباً ما نجد صعوبة في التعبير عنه، وبخاصة عندما لا نكون مدرَّبين على التعبير عن الأفكار المجردة. وإن مَثَلَ الأنثروبولوجي الذي يقول بعدم وجود قيم موضوعية، عندما يكون قصده هو أن القيم نسبية للظروف، هو مَثَلٌ مناسب. فحتى عندما ننجح فعلياً في التعبير عما نقصد أن

نقول، **توجد** هناك قوى سلطوية من النوع اللاعقلي تميل إلى تغيير رأينا. فليس قصدي هنا إنكار قدرة السلطة على إفساد رأينا، والنرجسية تضلله، وإنما نفي القول بأننا عاجزون في وجه هذه القوى السلطوية، وأننا عاجزون حتى لتبدو محاولتنا الحكم بذكاء وبعدالة أمراً لا قيمة له (وخداعاً للنفس). فالقول، إننا **نقدر** أن نكون عقلانيين يختلف عن القول، إننا معصومون عن الخطأ. فعلى العكس من ذلك، وكما بيّنت آيرس مردوخ (Iris Murdoch)، إن الجهد النزّاع إلى موقف معقول وعقلاني هو تقدمي، وهو "يتكامل بلا نهاية"[4].

قد يسلّم بما قلته حتى الآن مفكر أخلاقي ذكي. فالنسبي لا ينشغل بتدمير عقلانية جميع أحكام "القيمة"، أو الدفاع عن تصور فوكو للتاريخ المفيد أنه سلسلة متقطعة من "الخطابات" أو "الأيديولوجيات" المتلاحقة بلا سبب عقلي. والنسبي الأكثر تواضعاً قد يكتفي بالموافقة على رأي ديوي[5] الذي يقول إن بعض القيم نسبي، موضوعياً ـ أي، عقلي، **بحسب الظروف**، وبحسب طبيعة وتاريخ واضعيها. فما يهم عند النسبي المتواضع هو **نسبية** جميع القيم. و"الموضوعية" التي ينفيها ليست الموضوعية التي أكد عليها ديوي، والتي هي ببساطة موضوعية، أي حكم مجاز في وضعه الوجودي الفعلي. وإنما تلك الموضوعية التي أكد عليها أفلاطون، أي، الموضوعية الزائفة (كما يودّ النسبي أن يقول) التي ترمي إلى الكلام من وجهة نظر مطلَقة، منفكّة عن جميع الظروف، وتصحّ **في كل** الظروف.

---

(4) انظر: Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 23.

(5) انظر نظرية ديوي عن النسبية في: *The Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: University of Chicago, 1939), vol. II, no. 4.

إن نكن راضين بالقبول بمثل هذه النسبية المتواضعة، وإذا كانت كتابات ديوي الأخلاقية تقلقنا، فليس مردّ ذلك في اعتقادي، أننا نتوق للمطلقات. فعندما اعتبر الجريمة ومعاناة الأبرياء من البشر خطأً، لا أظن أنني حقيقة يهمّني ما إذا كان هذا الحكم صحيحاً عند إنسان ذي بنية وبسيكولوجيا غريبة، **كلياً**. فإذا وجدت كائنات لنقل ألفا صنتوري(*) (Alpha Centauri) لا تستطيع الشعور بالألم ولا يهمها الموت الفردي، عندئذٍ، من المحتمل أن تبدو لها جلبتنا الصاخبة الدائرة حول "الجريمة والمعاناة" جلبةً حول لا شيء. غير أن الغرابة الكبيرة لمثل صورة الحياة تلك، تعني، أنها لا تستطيع أن تفهم المسائل الأخلاقية المشمولة. فإذا كانت "موضوعيتنا" هي موضوعية، من حيث الكلام البشري، فإنها تظل موضوعية بما يكفي.

ما يقلق هو أن عقيدة ديوي الخاصة "بالنسبية الموضوعية" تعجز عن معالجة مسألة النازيين (بالرغم من أن ديوي قد يعترض على ذلك). نحن نريد أن نقول، إن أهداف النازيين خاطئة خطأً عميقاً، والزعم أن "هذا صادق نسبة لمصالحك، وكاذب نسبة للمصالح النازية"، هو بالضبط نوع من "النسبية الأخلاقية" التي نعدّها منفِّرة وباعثة للاشمئزاز. فالنسبية الموضوعية تبدو أنها العقيدة **الصحيحة** في مسائل أخلاقية كثيرة، لا في مسائل تكون فيها الحقوق والواجبات ظاهرة بوضوح ودقة، ويكون اختيارنا بين ما هو صحيح وما هو خطأ، وبين ما هو خير وما هو شر.

والواقع هو أن هناك معنى تبدو فيه فكرة العقلانية الذرائعية الحديثة ذاتها "نسبية موضوعية". وجوهر هذه الفكرة هو في ثنائية بسيطة مخادعة، نعني: أن الفكرة هي أن اختيار الغايات أو

(*) مجموعة من ثلاث نجمات، تبدو للعين المجردة كأنها نجمة واحدة.

"الأهداف" **ليس عقلياً كما أنه ليس غير عقلي** (بشرط توفّر بعض متطلبات الاتساق المنطقي الدنيا)، بينما اختيار الوسائل **عقلاني بمقدار ما هو فعّال.** فالعقلانية هي الصفة التي تُحْمَل على الوسائل، لا على الغايات، وهي مندمجة، كلياً مع الفعالية. وهكذا نقول، إن اختيار جونز لبوظة الفانيلا وتفضيلها على بوظة الشوكولا، لا يوصف بأنه عقلي أو غير عقلي، إلا أن فعل اختيار الفانيلا وتفضيلها على الشوكولاتة، في مناسبة معينة، يكون عقلياً لدى جونز استناداً إلى "نظام خياراته". هذا المفهوم الذي يعود إلى القول المأثور لهيوم: "العقل هو عبد للعواطف ويجب أن يكون كذلك"، وهو القول الذي أثّر تأثيراً عميقاً في بنثام، قد اعتبر مفهوماً صحيحاً من قِبَل علماء الاجتماع الحديثين. وقد أدى دوراً في اقتصاد الرعاية الاجتماعية، وفي ميادين أخرى عديدة. وإن فكرة الاقتصادي الحديث المسماة (Pareto optimum) هي محاولة للوصول إلى فكرة عن الاقتصاد الأفضل من كل ما عداه، الذي لا يهمه سوى فاعلية الوسائل، ولا يشتمل على "أحكام قيمة" ذات صلة بأهداف العاملين الاقتصاديين المختلفين، لهذه الفكرة أهمية معاصرة، **وسبب** ذلك يَمْثُل، بالضبط، في الافتراض المفيد أن اختيار الوسائل يخضع للنقد العقلي، ولا يخضع له اختيار الغايات. ويفقد هذا المفهوم، برمّته الكثير من جاذبيّته الإقناعية، عندما ننظر إلى النظرية البسيكولوجية المبسَّطة التي يقوم عليها. ففي برنامج بنثام، تُعامل الأهداف والغايات، والتفضيلات، إما كعوامل فردية ثابتة (أي، يُصوَّر التعلّم الفردي كعملية تعلّم لتحسين حساب نتائج الأعمال ونتائجها المحتملة، ولتحقيق غايات تحقيقاً فعالاً، وليس كعملية الحصول على غايات جديدة) أو كعوامل فردية، إذا لم تكن **ثابتة**، تتغير نتيجة عوامل عديمة الوضعية العقلية، والتي لا يستطيع المنظِّر حسابها.

وقد بيّن برنارد وليامز[6] (Bernard Williams) أن هناك عدداً من الطرق يمكن بحسبها نقد الأهداف الفردية نقداً عقلياً، وليس مجرد الوسائل التي يختارها الفرد لتحقيقها، وتتوضح هذه الطرق حالما نتجاوز تلك البسيكولوجيا البنثاميّة الضيقة.

والحق يقال، إن المفهوم البنثامي يجيز لحالة واحدة يمكن فيها إقناع الفرد بالتخلي عن هدفٍ (أو بالتخلي عن **السعي** طلباً لهدف) عبر النقد العقلي: هذه هي الحالة التي فيها يخطئ في حساب النتائج عبر تقديره السيئ لنفقات تحقيق الهدف (نسبة إلى أهدافه الأخرى). وهذا ما يفتح الباب لسؤال له علاقة بالخيال بقدر ما له علاقة بالذكاء الخاص بالقضايا المنطقية، وهو: سؤال عما **تكون الحالة**، حالة تحقيق الهدف، تجريبياً. فكثيرون من البشر يسعون وراء أهدافٍ لا يتمتعون بالحصول عليها، أو لا يتمتعون بها طويلاً، أو بقدر ما يظنون. وفي داخل الإطار البنثامي ذاته، يمكن تحسين حساب صنع القرار العقلي عبر حساب إمكانية الخطأ في تقدير **الشعور** الوجودي الفعلي بالأهداف المختلفة. وفي ذلك بداية لإدخال معنى يفيد أن الأهداف ذاتها يمكن نقدها بالقول، إنها غير عقلية، لا مجرد وسائل.

وأيضاً نقول، إنه غالباً ما **يُغفِل** الناس أهدافاً يمكن أن يسعوا إليها لو فكروا فيها. أو نقول، حتى لو فكروا فيها (أو أشار إليها أحد)، فإنهم قد يفتقرون إلى الخيال (الخيال، من جديد!) لتصور ما سيكون معنى تحقيق تلك الأهداف ـ فغالباً ما تكون تلك الأهداف صفات شخصية، مثل تطوير تقدير للشعر. والإنسان الذي يفضّل لعبة الدبوس عند الصغار على الشعر قد لا يكون قادراً على تخيل معنى

---

(6) أنا ألخّص هنا محاضرة عنوانها: "أسباب داخلية وخارجية" (Internal and External Reasons) ألقيت في جامعة هارفرد (Harvad) في تشرين الثاني/ نوفمبر، 1978.

الحيازة على حساسية متطورة بالفروق الدقيقة في الشعر الحقيقي، وإذا أمكن تحسين ذكائه أو الارتقاء بخياله قد يرى أنه اقترف **خطأ**. ومن المهم أن نعرف أن قدرة الإنسان على النقد العقلي لأهدافه (وأهداف الآخرين) قد تعتمد على خياله بقدر ما تعتمد على قدرته على قبول القضايا الصادقة ورفض الكاذب منها. ومن المهم معرفة أن هدف الإنسان قد يكون صفة عقلية أو خُلقية طويلة المدى، وأنه ليس بشيءٍ أو بحدث.

وفضلاً عن سوء تقدير المعنى التجريبي الحقيقي لأهداف الإنسان أو لأهدافه البديلة الممكنة، التي قد يخطئ فيها في مجال اختيار الأهداف، نقول، بالإضافة إلى كل ذلك، هناك طرق إضافية أخرى. لقد بيّن وليامز (مسترجعاً ملاحظة تعود إلى أرسطو) أنه غالباً ما يكون الهدف عاماً (مثلاً، "تمضية وقت ممتع في هذا المساء")، ولا تكون المسألة مسألة إيجاد **وسيلة** "لغاية"، وإنما إيجاد نموذج إجمالي لنشاط يمكن أن يؤلف **تحديداً** مقبولاً للهدف (مثلاً، "الذهاب إلى السينما" أو "البقاء في المنزل وقراءة كتاب").

أما قدرة الإنسان على التفكير في تحديدات مبدعة وجديدة خاصة بهدفه أو بتحديدات مألوفة وتافهة، فمسألة تعتمد على الخيال، أيضاً، لا على مجرد الذكاء المنطقي.

وكما قال وليامز، إن المسألة تَمثُل في الحقيقة المفيدة أنه، حتى لو استبدل الإنسان البسيكولوجيا البنثامية بشرح يحقق جميع تلك الأشياء فسيظل مع نسبية معينة. والمثل الذي ضِربه وليامز هو مثل افتراضي عن شاب أراد والده أن تكون حياته في الخدمة العسكرية، فلجأ الأب إلى تقاليد الأسرة (وفيها أن الذكور خدموا كضباط في الجيش لأجيال)، كما لجأ إلى الشعور الوطني، لكن عبثاً. وعندما أوضح الشاب ذاته لنفسه، وبقدر ما يستطيع، معنى أن

يكون ضابطاً في الجيش، فإنه لم يجد شيئاً في ذلك الهدف يمكن أن يستميله. فتلك الغاية ليست **غايته**، هكذا وبكل بساطة، ولم يكن السبب إخفاقاً في التفكير أو في الخيال.

ويمكن أن يكون المَثَل النازي نفسه مِثلَ ذلك. فلنفترض أن النازيين ربحوا الحرب، فلا يعود بإمكاننا أن نلجأ إلى هزيمة ألمانيا كمبرر عملي لعدم الكينونة نازياً. فقد يكون بعض النازيين قد افتقروا إلى معرفة النتائج الفعلية للنازية، والمعاناة التي جلبتها... إلخ. ويمكن أن لا يكون بعض النازيين صاروا نازيين لو كان لهم ذكاء وخيال لتقدير تلك النتائج تقديراً قوياً، أو لتقدير الحياة البديلة بصورة أفضل، نعني، حياة الإنسان الصالح. غير أن الأمر الذي، لا ريب فيه، هو أن عدداً كبيراً من النازيين سيظلون نازيين، لأنهم لا يهمهم المعاناة والآلام التي سببتها أفعالهم، ومهما كان تصويرهم للحياة البديلة قوياً في أخيلتهم فإنه لن يخاطب شيئاً فيهم ما عدا ما فعلته الحياة العسكرية بالشاب في حكاية برنارد وليامز. فلا وجود لغاية **عندهم** يمكن أن نلجأ إليها، لا غاية فعلية ولا غاية كامنة، غاية يمكن أن يدركوها لو كانوا أكثر ذكاء وأكثر خيالاً. فحتى من دون "البسيكولوجيا البنثامية"، نرانا نواجه من جديد، مسألة النسبية الأخلاقية.

لنفكرْ بمثل أقل إثارة من المثل النازي. لنتخيل مجتمعاً من المزارعين، وأنه، لسبب من الأسباب، عديم المبالاة بالفنون وبالعلم (سوى بنتائجه التي تساعده في الزراعة) وبالدين، وباختصار، هو عديم المبالاة بكل ما هو روحي أو ثقافي. (ولا أقصد أن المجتمعات الفلاّحية الواقعية هي كذلك أو كانت كذلك في يوم من الأيام). فلا داعي هناك لتصور هؤلاء الناس بأنهم **سيئون**، بل هم متعاونون، مسالمون، ولطفاء، واحدهم مع الآخر بشكل معقول. ما

أريد أن يتخيله القارئ هو أن **اهتماماتهم** محدودة بأهداف قليلة، مثل الحصول على ما يكفي من الطعام، والمسكن الدافئ، وما شابه من هذه المِتَع البسيطة، كالسُكْرِ معاً في الأمسيات. وباختصار، لنتخيلهم يعيشون حياة "حيوانية"، ولا يرغبون في أي نوع آخر من الوجود.

مثل هؤلاء الناس ليسوا **عديمي الأخلاق**، فلا شيء محظوراً في طريقة عيشهم. غير أن ميلنا الطبيعي (إلا إذا كنا مغتبطين بالنسبية الأخلاقية) هو أن نقول، إن طريقة حياتهم محتقرة، بطريقة ما. فهي مفتقرة افتقاراً كلياً لما دعاه أرسطو "النبالة"، فهم يعيشون عيش الخنازير ـ الخنازير المحبَّبة، لكنها تظل خنازير، وحياة الخنزير ليست حياةً عند الإنسان.

وفي الوقت ذاته - وهنا المشكلة ـ نحن لا نميل إلى القول أن البشر الخنازير هم **غير عقليين** بأي شكل. وقد يكون هذا نتيجة تثقفنا الطويل على توظيف بنشام للمفردة "عقلي" و"غير عقلي"، ومهما يكن الأمر فإن ذلك هو تصرّفنا. فما نريد قوله هو، إن حياة البشر الخنازير ليست **بالجيدة** كما يمكن أن تكون، لكنها ليست **غير عقلية**.

نحن لا نريد أن نقول، إن عيش الإنسان حياة أفضل أو عيشه حياة أسوأ مسألتان تخصّان الذوق. ولا نستطيع أن نرى كيف يمكننا أن نقول، إن اختيار الحياة الفضلى **عقلي**، واختيار الحياة الأسوأ **غير عقلي**. ومع ذلك، فأن لا نقول مثل هذه الأشياء هو، وبالضبط، القول "إنه كله نسبي"، وتهتز الأرض تحت أقدامنا.

قد يساعد بعض التصويبات للبسيكولوجيا البنثامية، والتي اقترحها برنارد وليامز في هذه المسألة. لنفترض أن البشر الخنازير ولدوا **بطاقةٍ** بشرية عادية ((وإذا لم يكن حالهم كذلك) **فلن تكون** حياتهم "أسوأ مما هي" ولا نكون مبرَّرين للشعور بالاحتقار، وإنما

بالشفقة). عندئذٍ، قد يوجَّهون إلى تقدير نواحي الحياة، الفنية، والعلمية والروحية، والعيش عيشاً إنسانياً حقيقياً، إذا جاز الكلام. وإذا فعلوا ذلك، فمما لا شك فيه أنهم **سيفضِّلون** هذه الحياة (بالرغم من أنها ذات **تسلية** أقل) على الحياة التي يعيشونها الآن. فالناس الذين يعيشون حياة الخنازير يشعرون **بالخجل** عندما يعيشون حياة إنسانية، والذين يعيشون حياة إنسانية لا يشعرون بالخجل مما يفعلون عندما ينحدرون ويغرقون في عيش الخنازير. هذه الحقائق تقدِّم أحد الأسس للاعتقاد بأن الناس الخنازير يخطئون، ويزلّون في تلك المزلّة **المعرفية** التي بحثها وليامز، ونعني **الأسس** ذات الصلة بالتفكير بأنهم أغفلوا الأهداف البديلة، وأسس ذات الصلة بالتفكير بأنهم لم يوضحوا لأنفسهم ما يعني تحقيق تلك الأهداف البديلة. وباختصار نقول، إنه لا يمكن القول أنهم **اختاروا** الحياة الأسوأ، إذ لم يكن لديهم مفهوم كافٍ عن الأفضل.

وفي حين يمكن لذلك أن يقدم لنا ممسكاً للفكرة المفيدة أن حياة **أولئك** منفتحة على النقد العقلي، فإنه ليس واضحاً كيف نطبقه على المثل النازي (فيمكن للإنسان أن ينشئ توتولوجيا(*) (Tautology) تفيد أن كل من لا **يختار** الحياة الفضلى لم "يتصورها بما فيه الكفاية"، لكن مثل هذه المناورة لا تساعد). وحتى في مثل البشر الخنازير، نقول، إذا كانوا متعصبين أيديولوجياً وليس مجرد بشر خنازير، عندئذٍ لا تعود فكرتنا الخاصة باتجاه العار ممكنة التطبيق. فلا يمكن في مثل تلك الحالة وجود أي غاية **لهم**، ولو كامنة، يمكن اللجوء إليها.

إن عدم رغبتنا في اتهام البشر الخنازير بنقص في **العقل** (إلا إذا

(*) تعني، في علم المنطق، تحصيل حاصل، كقولنا: الماء هو الماء أو الماء هو البحر!

تمكنا من الإشارة إلى غاية هي **غايتهم**، ولو كانت كامنة، أخفقوا في تحقيقها) هو نتاج التقلبات الحديثة في فكرة العقل، في ثقافتنا وسهولة إنشائها. إذ لم ير الفلاسفة القدامى ولا فلاسفة القرون الوسطى أي غرابة في القول، إنه، إذا كانت A هي حياة أفضل من B، فإن هذه الحقيقة هي **سبب**، وهي أفضل سبب، **لاختيار** A وتفضيلها على B. لقد فقدنا القدرة على معرفة كيف يمكن لجودة الغاية أن تجعل اختيار هذه الغاية **عقلياً**.

وطبعاً هذا يتوضح، وبمقدار كبير، بالحقيقة التي تقول إننا لا نعتبر "الجودة" موضوعياً. غير أننا نواجه، الآن، بدائرة أو بمنحنيين، فهناك الدائرة الحديثة، وهي: المفهوم الذرائعي للعقلانية الذي يدعم الرأي المفيد أن جودة الغاية لا تجعل **عدم** اختيار تلك الغاية أمراً غير عقلي، أو اختيار غاية سيئة، وهذا بدوره يدعم الرأي المفيد أن العقيدة الذرائعية الخاصة بالعقلانية هي العقلانية الوحيدة. ثم هناك القوس التقليدي، ومفاده: العقل هو المَلَكة التي تختار الغايات على أساس **خيريتها** (مقابل "العواطف" التي تحاول فرض الغايات استناداً إلى الشهيات، أو الميول)، وهو الرأي الذي يسند وجهة النظر التي تقول، إن اختيار الجيد **عقلاني**، والذي يدعم، بدوره، الرأي الذي يقول، إن الجودة وعدمها موضوعيان. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرجع، هكذا وببساطة، إلى وجهة النظر القديمة أو وجهة النظر في القرون الوسطى مهما رغب المحافظون، لكن السؤال هو: هل الدائرة البنثاميّة هي الخيار الوحيد المتروك لنا؟



الفصل الثامن

وَقْع العلم على المفاهيم الحديثة للعقلانية

إذا كان البحث الذي قمنا بمراجعته ـ وهو البحث الذي كان جارياً لعقود كثيرة ـ يبدو غير حاسم، فقد يكون مردّ ذلك أن البحث، وبصورة دائمة، يفترض نوعاً من أولويّة العقلانية على الجودة. فالسؤال المطروح دائماً هو هل ما إذا كان هناك أي معنى للقول، إنه **غير عقلاني** لاختيار غاية سيئة، كما لو أن الجودة قيد المحاكمة والعقلانية هي القاضي. ونحن نرى أن افتراض هذا الموقف العقلي، وبخاصة عندما تكون افتراضات الإنسان الخاصة بالعقلانية مجموعة غير منقّحة من الأساطير والانحيازات الثقافية معناه، حكم استباقي على مسألة وضعيةِ أحكام القيمة مقدَّماً. وفي إعادة التذكير بهذه المقالة، سأقترح عكس مفردات المقارنة، السؤال عن سبب كون العقلاني جيداً، لا السؤال عن كيف تكون الجودة عقلانية؟ فالسؤال عن قيمة العقلانية ذاتها سوف يدفعنا لأن نكون واضحين، بصورة أفضل، في مسألة طبيعة العقلانية ذاتها وفي الافتراضات التي نحن ميّالون إلى وضعها المتعلق بالعقلانية، وقد يمكننا من رؤية الخطأ في طريقة تفكيرنا في المسألة السابقة.

لنتذكر أنه، عندما أدخل ماكس فيبر (Max Weber) التمييز

الحديث بين الحقيقة والقيمة، كانت حجته ضد موضوعية أحكام القيمة، وبالضبط كانت تفيد أنه يستحيل إنشاء صدق حكم القيمة بما يرضي **جميع الأشخاص العقلاء الممكن وجودهم**[1]. فمنذ البداية، بدا من المستحيل، أو الزعم بأنه مستحيل، أن يُلقي البرهان العقلي أحكام القيمة في ضوء مشبوه. لأن العقلانية حاكمت القيمة لمدة طويلة من الزمن. وفي هذا السياق عنت العقلانية، وبصورة دائمة، العقلانية العلمية[2]، ونتائج "العلم الموضوعي" هي التي قيل إنها

---

(1) انظر، وبصورة خاصة، المؤلفات الآتية:

Max Weber: "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis," *Archiv für Sozialwiss, und Sozialpolitik*, vol. 19 (1904), pp. 24-87; "Der Sinn der Wertfreiheit der Soziologischen undökonomischen Wissenschaften," *Logos*, vol. VII (1917), pp. 49-88, and "Wissenschaft als Beruf," *Vortrag* (1919),

أعيد طبع هذه الكتب الثلاثة جميعها في:

The Methodology of the Social Sciences (Glencoe; Illinois: The Free Press, 1949).

(2) آبل (K. O. Apel) يقرأ فيبر وتفهمه مثلي، وذلك في مقالة:

Karl-Otto Apel, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology," *Research in Phenomenology*, no. IX (1979),

وهكذا، يكتب آبل (ص 36) قائلاً: "وعلى كل حال، اقترح ماكس فيبر جواباً سلبياً دقيقاً بالنسبة إلى سؤالي عن إمكانية وجود أنماط من العقلانية تتعدّى العلم والتكنولوجيا المجردين من وصف القيمة. وأرى أن هذا الجواب صار براديغماتياً في النظام الحالي للأيديولوجيا الغربية. فقد حدّد فيبر مدى الفهم المنهجي بالفهم المجرد من وصف القيمة وركّزه في "النمط المثالي" "للفهم العقلي المستهدف" الخاص "بالأفعال العقلية المستهدفة". ويمكن تسمية "الأفعال العقلية المستهدفة" "بالأفعال الذرائعية"، وفي هذه الحالات، وعندما تكون الأفعال ناجحة، يمكن تحليلها أو إعادة إنشائها كما لو كانت مشادة على نقل ناجح لقواعد الجمل الشرطية (If - Then) لعلم النواميس الطبيعية والمنطقية إلى قواعد الجمل الشرطية للافتراضات التكنولوجية. لذا، حصر ماكس فيبر مهمة الفهم المنهجي في محاولة إدراك عقلية الوسائل - الغايات التكنولوجية (المجردة من وصف القيمة) الموجودة وراء الأفعال الإنسانية. هذه الفكرة، فكرة العقلانية **الذرائعية** هي التي تؤلف البراديغم الفيبري الخاص بالعقلانية، بالمعنى الحصري. =

ترضي الأشخاص العقلاء. وأحد الأسباب الواضحة في إضفاء قيمة على العقلانية. فمن المؤكد أن العقلانية العلمية تساعدنا على تحقيق أهداف علمية مختلفة. ومع وجود نفر قليل من المثقفين يؤيد النظرة التي تقول بوجوب السعي وراء العلم لنجاحه التكنولوجي، وليس إلا، فمما لا شك فيه هو أن النجاح التكنولوجي للعلم نجاح ساحق، بكل ما في الكلمة من معنى. فنحن نعيش في مسلسل واضح من الثورات التكنولوجية ـ مثلاً، "الثورة الصناعية"، و"الثورة الإلكترونية" ـ التي تذكرنا دائماً بخطورة قوة العلم في تشكيل حياتنا. وحتى قبل الثورة الصناعية أدهش النجاح الفريد والبارز الذي حققته الفيزياء النيوتونية عدداً من العقول. فعلى سبيل المثال نذكر أنه، عندما بدأت مناقشة فكرة "التقدم" لأول مرة في القرن السابع عشر ربط التقدميون وبقوة قضيتهم بالزعم أن "نيوتن فاقت معرفته معرفة أرسطو". كما لا يجادل أحد، بإقناع، القولَ بأن شكسبير هو روائي أفضل من أيّ من كتَّاب التراجيديا القدماء، أو أنه شاعر أفضل من هوميروس، ولا ينكر أحد أن العالِم نيوتن قد حقق تقدّماً حقيقياً ومؤكداً في المعرفة يفوق العالِم أرسطو.

وبالرغم من عَجَلةِ الموسوعيين وآخرين في تعميم فكرة التقدم، انطلاقاً من العلم، على المؤسسات السياسية والأخلاق، فإن ذلك

= ومع ذلك، حصلت إشارة مفيدة أنه من أجل الفهم العقلي المستهدف في السوسيولوجيا، لا يلزم تحقيق الشرط الأقصى القاضي بالتأكيد من أن الفاعل نجح في نقل قواعد النواميس المنطقية إلى قواعده التكنولوجية الخاصة بعلاقات الوسائل - الغايات. لذا لكي يفهم أفعاله، في ضوء ذلك النمط من العقلانية الذرائعية، يكفي التأكد من أن فعل الفاعل كان عقلياً وفقاً لأهدافه ومعتقداته المتعلقة بالوسائل والاستراتيجيات وكونها ملائمة لبلوغ أهدافه. وهكذا، تصير المسألة مسألة فهم التجريبي الحسي - الهيرمينوطيقي الذي عليه أن يكتشف نوايا الأهداف ومعتقدات الوسائل تلك ويتحقق منها، عند الفاعل، والتي في ضوئها يمكن فهم أفعاله بأنها عقلية بمعنى العقلانية التكنولوجية للوسائل والغايات.

التعميم هو موضع شك في القرن العشرين، مقابل وضوحه في القرن التاسع عشر. فعالم الاجتماع أوغست كونت (Auguste Comte) أنشأ فلسفة المذهب الوضعي، محتفياً بنجاح العلم. فالتاريخ، كما يخبرنا كونت، هو حكاية نجاح: فقد بدأنا بالأساطير البدائية، وبعد تنقيحها وتنقيتها ظهرت الأديان العليا، ثم تراجعت الأديان العليا بدورها لنظريات أفلاطون وكَنْت الميتافيزيقية، وأخيراً في زماننا تراجعت المتيافيزيقيا نفسها مفسحة المجال "للعلم الوضعي". وكان البطل الواضح في حكاية النجاح تلك هو العلم. وإذا كان ما أعجب القلة بالعلم، منذ البداية، هو نجاحه الفكري الساحق، فمما لا ريب فيه أن الذي أعجب الكثيرين تمثَّل في نجاحه المادي والتكنولوجي المتفوِّق. فنحن معجبون بذلك حتى عندما يهدِّد حياتنا ذاتها.

إذاً، أحد الأسباب للشك بأن يكون لأحكام القيمة أي قيمة معرفية يتمثَّل في أنها لا يمكن "التحقق منها بمناهج العلوم"، كما تكرر قول ذلك. وهناك أيضاً الحقيقة التي رأيناها تؤدي دوراً مركزياً في بحث فوكو، والتي تفيد أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على اتفاق شامل، ولا أكثريّ، في المسائل الأخلاقية. فمسألة ما إذا كان الإجهاض صحيحاً أو خاطئاً، أو إذا كان اللواط صحيحاً أو خاطئاً، لا تبدوان مسألتين من النوع الذي يمكن الإجابة عنهما والبرهان على أن كل إجابة يمكن البرهان عليها بطريقة مقنعة لكل إنسان، في حين نجد أن هناك اعتقاداً واسعاً بأن صواب نظرية علمية يمكن البرهان عليه بما يرضي كل إنسان. إذ يُعتقد أن عقلانية العلم ذاتها تَمثُل، أو تَمثُل جزئياً، في الحقيقة التي تقول، إن تنبؤات العلم يمكن إثباتها للعموم على الأقل، وأنه يمكن جعل كل إنسان يوافق على أن تلك النتائج تقع، وأن الظواهر التي حصل التنبؤ بها بواسطة النظرية تتحقق، وفعلياً تتحقق. وهنا، لا شك في وجود خطر ما يسمى في

علم المنطق بالحلقة المفرغة، نعني: إذا **حددنا** الإجراءات العقلية بأنها تلك التي تؤدي إلى نتائج تُمكننا من الحصول على قبول الأكثرية، فإن حجة فيبر، عندئذٍ، ولو كانت صحيحة، التي تقول، إن الإنسان، في المسائل الأخلاقية، لا يمكن أن يحصل على اتفاق يشمل جميع الناس، ستعني أن الإنسان لا يمكن أن يحصل على اتفاق جميع الذين يستخدمون مناهج مضمونة للحصول على قبول الأكثرية أو الأكثرية الساحقة. وتعني، أن السبيل الذي يمكِّننا من أن نحدد القول، إن أحكام القيمة لا يمكن التحقق منها تحققاً يرضي جميع **العقلاء** من البشر هو، ببساطة، عبر ملاحظة عدم إمكانية تحققها تحققاً يرضي الأكثرية الساحقة من **جميع** الناس. فليست المسألة بمسألة وجود **اختبار** لدينا للعقلانية، وما تقترحه صياغة فيبر هو أن نجري عملية عدٍّ لأفراد السكان العقليين ثم النظر في ما إذا كان يمكن جعلهم يوافقون على كون حكم قيمة صادقاً أو خلاف ذلك. غير أنه لا شيء من هذا القبيل يحصل. فكل ما تبيّنه الأمثلة التي ضربها فيبر (مثل الموظفين الكبار في الإمبراطورية الصينية القديمة. .. إلخ) هو أن أحكام القيمة لا يمكن التحقق منها تحققاً مرضياً جميع المثقفين أو جميع الأذكياء (وهذا يختلف عن جميع **العقلاء**). وتبدو حجة فيبر، بصورة مخفيّة، حجةً أكثريّة، فهو يلجأ إلى القول إننا نستطيع أن نحصل على اتفاق المثقفيْن حول "العلم الوضعي" لكننا نعجز في الحصول على مثل هذا الاتفاق حول القيم الأخلاقية. ومن المفيد الممتع مقابلة هذا الموقف العقلي مع موقف أرسطو: قال أرسطو، علينا في مجال الأخلاق أن نحاول، دائماً، الحصول على اتفاق الأكثرية، لكن الذي يحصل في أغلب الأحيان، هو أننا نعرف أننا عاجزون عن تحقيق ذلك واقعياً. وأحياناً يبدو القول نخبوياً عندما تسمعه آذان زماننا، نعني القول، إننا قادرون على إقناع الحكماء، وليس إلا، ولا شك في أن علينا أن نعتمد على

حكمنا نحن لنحدد من هم الحكماء ومن ليسوا بحكماء.

طبعاً، ليس صادقاً القول، إن الإنسان يستطيع أن يحصل على اتفاق ساحق حول صدق نظرية علمية مقبولة قبولاً اعتباطياً. فالواقع هو أن معظم الناس يجهل جهلاً محزناً أن العلم والنظريات الكثيرة، وبخاصة في العلوم الدقيقة، تتطلب الكثير من الرياضيات لاستيعابها، لكن لا يقدر معظم الناس على فهمها. ومع أن هذه الحقيقة مسلَّم بها، لم يكن لها تأثير في المسألة، عند معظم الناس. إذ، طبقاً للمذهب العملاني الجاري الذي يبدو أنه أصبح الفلسفة الناجحة عند أكثرية العلماء، يَمثُل محتوى النظرية العلمية في النتائج التي يمكن اختبارها، وهذه النتائج يمكن التعبير عنها بقضايا لها صورة: **إذا قمنا بهذه الأعمال وتلك، عندئذٍ، سنحصل على هذه النتائج التي يمكن ملاحظتها وتلك.** وإذا كانت القضايا التي لها ذلك الشكل صادقة، فإنه يمكن البرهان على أنها صادقة بتكرار التجربة الملائمة مرات كافية. والقول بوجود صعوبات عديدة في هذا الشرح قول صادق: فالتجارب صعب تصميمها، والقيام بها وتقييمها، وصعوباتها أكبر مما يظن الإنسان العادي. مع ذلك نقول، إن ما لا ريب فيه، أن الحقيقة الواقعية تفيد أنه أمكن تحقيق اتفاق واسع حول الكفاية التجريبية لبعض النظريات في العلوم الدقيقة. وقد يكون قبول الإنسان العادي بهذه النظريات مسألة تعود إلى احترامه للخبراء والخضوع لما يقولون، لكن تظل الحقيقة، وفي حدها الأدنى، تفيد أن الخبراء متفقون.

طبعاً، إذا نظرنا إلى الذرائعية من الوجهة الفكرية. نقول، إنها لا تؤلف هكذا وببساطة مفهوماً للعقلانية، في ذاتها وبذاتها يمكن الدفاع عنه. لا شك في أن للنتائج العلمية قيمة عملية ضخمة، لكن نقول، كما سبق وقلنا، لا يوجد شخص مثقف يفكر أن العلم له قيمة

لمجرد تطبيقاته العملية. ولو افترضنا أن قيمة العلم متمثِّلة في تطبيقاته فحسب، فإننا نسأل: لماذا يجب إعطاء قيمة **للعقلانية** لتطبيقاتها وحدها؟ والحق يقال، هناك قيمة لوجود أداة تساعدنا على اختيار الوسائل الفعالة للحصول على غاياتنا المختلفة، لكن هناك قيمة في معرفة أي غايات علينا أن نختار. لذا، ليس بالأمر المفاجئ معرفة أن صدق أحكام القيمة لا يمكن "البرهان عليه عقلياً" إذا كان "التحقق العقلي" محصوراً بالتعريف بإنشاء روابط بين الوسائل والغايات. غير أن السؤال البدئي هو: لماذا يجب أن يكون لدينا مفهوم ضيق للعقلانية؟[3]

والمذهب الأكثري هو أيضاً لا يمكن الدفاع عنه. ولا شك في أن الحصول على اتفاق حول ما يعتبره واحدنا حقيقياً هو أمر حسن.

---

(3) وهو في سبيل نسبته مثل هذا المفهوم الضيق للعقلانية لفيبر، كتب آبل ما يأتي في: Karl-Otto Apel, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology," *Research in Phenomenology*, no. IX (1979), p. 37,

هذه المسألة الخاصة بمنهجية فيبر الخاصة "بالفهم" تتطابق تماماً مع فلسفته التاريخية (المتضمنة). لأنه، انطلق، في سياق إعادة إنشاءه تاريخ الحضارة الغربية من الفرضية الموجِّهة والمفيدة. إن هذا الجزء من التاريخ يمكن تصوّره تقدماً مستمراً "للعقلنة" في الوقت نفسه، "أو كما أحب أن يقول disenchantment" (أو "Entzäuberung" باللغة الألمانية). وفهِم من "العقلنة" ذلك التقدم في تطبيق عقلانية الوسائل المرتبطة بالغايات في جميع قطاعات النظام الاجتماعي - الثقافي، وبخاصة في ميدان الاقتصاد والإدارة البيروقراطية بالتأثير الذي لم يتوقف للتقدم في العلم والتكنولوجيا. ومن جهة أخرى، انحلال نظام القيم أو النظرة العالمية الدينية أو الفلسفية المقبولة. وكان مستعداً لاستنباط نتائج عملية من ذلك التطور لصالح نظرته العالمية الشخصية، وذلك عندما قال، إن المفكّر الدقيق والمخلص عليه أن يقبل الرؤية الآتية: للتقدم الإنساني بمعنى "العقلنة" تتمة هي في التخلّي عن فكرة التقييم العقلاني للقيم والمعايير النهائية لصالح الالتجاء إلى قرارات الضمير السابقة للعقلانية في مسائل المعايير أو القيم، أو، كما قال فيبر، في وجه التعدّدية أو "الإيمان بعدة آلهة وعبادتها".

كما يحسن دائماً تجنب الإنسان للنزاعات مع زملائه. غير أن الناس عاشوا القرون، مع معرفتهم غير المريحة والمفيدة أنه، في بعض الأمور، على الإنسان أن يعتمد على حكمه هو حتى عندما يختلف عن حكم الأكثرية. وتألّق كثيرون باعتمادهم على حكمهم عندما كان يختلف عن حكم الأكثرية. وإن الفكرة التي تفيد أن الأفكار التي ستقيّم، في بعض الأمور، ومن بينها الأمور الأخلاقية، أفكار معقّدة. وبالتالي ستكون غير دقيقة لدرجة لا تمكننا من الأمل في الاعتماد على البرهان العلمي أو التعاريف العلمية، بل علينا الاعتماد على الإدراك الحسي والحكم، لنقول إن تلك الفكرة قديمة. ومن المقبول المعقول وجوب أن يكون أحد المظاهر العليا للعقلانية متمثّلاً في القدرة على الحكم الصحيح في تلك المسائل حيث لا رجاء للإنسان في "البرهان" على الأشياء بما يرضي الأكثرية. كما يبدو غريباً أن تصبح الحقيقة التي تقول باستحالة البرهان على بعض الأشياء بشكل يكون مرضياً لكل إنسان، حجةً تثبت عدم عقلانية المعتقدات المتعلقة بتلك الأشياء[4].

وحتى لو بدت هذه المفاهيم ضعيفة، من الوجهة الفكرية، فإن الذي يبدو هو أن الذرائعية والمذهب الأكثري لهما جاذبية قوية عند العقل المعاصر. فالعقل المعاصر يحب النجاح الذي يمكن برهنته. والعقل المعاصر غير مرتاح لفكرتَي الحكم والحكمة. أنا لست سوسيولوجياً، وسوف لا أحاول استكشاف السؤال عن سبب النظر إلى المجتمع الصناعي في نسختيه الرأسمالية والاشتراكية بفكرتَي النجاح الذرائعي والقبول الأكثري. وما لا شك فيه هو أن الحقيقة

(4) وبالفعل، كنا قد رأينا في الفصل السادس أن نظرية الإجماع في المقبولية العقلانية هي متناقضة ذاتياً.

السوسيولوجية لها علاقة بالبروز المتزايد للمفهوم المفيد أن العقلانية تعادل العقلانية العلمية، وأن مفهوم العقلانية العلمية هو ذاته مشادٌ على البرهان على الروابط الذرائعية بالإرضاء (الكامن) للأكثرية الساحقة.

إذا لم يكن ممكناً الدفاع فكرياً عن مفهوم العقلانية الذي وصفناه، قبل قليل، نعني مفهوم العقلانية المتمثِّل في مناهج (تُركت طبيعتها غامضة) مهما كانت طبيعتها، قد أدت إلى اكتشاف روابط فعّالة بين الوسائل والغايات، و"تعميمها"، فإن المساعي الفلسفية التي تجعلها محترمة لم تكن غير موجودة. وأحد تلك المساعي كان في المذهب التجريبي الحسي وتحوَّل إلى ما سماه الفلاسفة الفنومينااليا، أي: العقيدة التي تقول، إن كل ما نقدر أن نتحدث عنه هو **الأحاسيس**. وبحسب هذا المفهوم، تبدو موجودات الحياة اليومية ذاتها، مثل الطاولات والكراسي، مجرد مجموعات من الانتظامات الموضوعية في الأحاسيس البشرية الفعلية والممكنة. وكما قال مِلْ (Mill)، إن الأشياء الفيزيائية هي "إمكانات حسية دائمة". وهناك طريقة أخرى للصياغة تتمثّل في القول، إن كل الكلام الذي يبدو أنه كلام على العالم الفيزيائي، إن هو إلا كلام مشتق من الأحاسيس.

قيمة وجهة النظر هذه، عند القائلين بها، تَمثُل في أنها مكَّنتهم من الوصف الواضح لكل الكلام ذي المعنى المعرفي مهما كان، وليس الكلام على العلم وحده. فكل نظرية علمية ليست إلا طريقة "اقتصادية" لذكر عددٍ من الوقائع ذات الشكل الآتي: **إذا قمت بهذه الأعمال فستحصل على هذه الخبرات**. ومن يعتقد بهذه النظرة لا يلزمه الدفاع عن الرأي الذي لا يمكن الدفاع عنه، والمفيد أن العلماء لا يهتمون إلا بالتطبيقات، أو بتحقيق الأهداف العملية فقط، وأنهم لا يهتمون بالمعرفة لذاتها. والفيلسوف الفنومينالي ليس عليه أن ينكر

أننا نريد أن نعرف طبيعة الثقوب السوداء، ونريد أن نعرف ما إذا كان قد حدث انفجار كوني (Big Bang)، وما هو الأصل الحقيقي للإنسان... إلخ. ونحن نريد فعلياً أن نعرف جميع هذه الأشياء، لا لأن معرفتنا بها تُمكننا من إنشاء آلات أفضل ليس إلا، وإنما لأن معرفتنا بهذه الأشياء، بالرغم من أن شرح ذلك يتطلب تحليلاً فلسفياً لتبيانها، هي معرفة بوقائع كثيرة جداً لها صورة: **إذا قمت بهذه الأعمال فستحصل على هذه الخبرات.** فمهما كان سبب اهتمامنا بها، فإنها في نهاية المطاف وقائع ذرائعية. وفي الوقت نفسه نقول، إنه لا سبيل للزعم بأن وصف شيء بأنه جيد معناه وضع تنبؤات من نوع صورته: **إذا قمت بهذه الأعمال، فستحصل على هذه الخبرات.**
وهكذا، نجد أن البيانات عن جودة أو رداءة أي شيء ليس لها معنى معرفي استناداً إلى هذا المفهوم، فمثل هذه البيانات "عاطفي" ليس إلا بلغة فلاسفة القرن العشرين التجريبيين المنطقيين. وهناك نقطتان سبَّبتا الحزن للفنومينالية هما **أولاً**، الزعم بأن الأقوال الواصفة الأحاسيس الفعلية والممكنة تبدو خاطئة. فالفحص المنطقي الدقيق لهذا الزعم الذي ابتدأ بعمل كارناب وحلقة فيينّا في ثلاثينيات القرن العشرين (1930s) أقنع فلاسفة الفنومينالية أنفسهم أن الزعم لا أساس له. فالنظريات العلمية، ككل، تجعلنا، وبلا شك، نتوقع أن نحصل على خبرات معينة إذا قمنا بأعمال معينة، لكن الفكرة التي تقول إن بيانات العلم يمكن ترجمتها، بياناً بياناً، إلى بيانات عن نوع الخبرات التي سنحصل عليها إذا قمنا بأعمال معينة، قد تم التخلّي عنها، بوصفها نوعاً من الاختزالية غير المقبولة. و**ثانياً**، نقول، إن الأحاسيس مسائل خصوصية، وهي كذلك بالضرورة، بالرغم من قدرتنا أن نقرر، في الممارسة، ما إذا كان لإنسان إحساس أم لا، فبمجرد توجيه سؤال له فإننا وسريعاً، سنقع في نوع من المشكلة الإبستيمولوجية، إذا طرح إنسان السؤال: أنّى لك أن تعرف أن

الشخص شارك بالأحاسيس ذاتها وأوصافها كما تقول؟ فإذا كان محتوى العلم هو في التنبؤات عن الأحاسيس التي عند أي كائن عاقل، إذا قام ذلك الكائن العاقل بأعمال معينة، فإن النتيجة تكون أن معرفة ما يعنيه ذلك المحتوى نفسه، أننا يجب أن نكون قادرين على قول، مثلاً، ما إذا كان للكائنات التي تعيش خارج كوكبنا، إذا التقينا بأي منها، الأحاسيس ذاتها التي لنا أو خلاف ذلك... إلخ. لذا، ألَحَّ، ولذلك السبب، فلاسفة من طراز رودولف كارناب والسير كارل بوبر (Sir Karl Popper) على وجوب صياغة تنبؤات العلم المبنية على الملاحظة في الصورة الآتية: **إذا قام أي إنسان بأعمال كهذه، فإن حوادث كهذه يمكن ملاحظتها بشكل عام، سوف تقع** - حيث يجب وصف الأعمال التي تؤدى والحوادث التي تُلاحظ وتُتَوقّع، بلغة الأشياء "العادية"، مثلاً، قراءات مقياس النظام المتري، وليس بمفردات أشياء خصوصية كالأحاسيس.

والخلاصة هي أن المذهب التجريبي الحسي الأول، أو المذهب الفنومينالي وفّر لنا معياراً دقيقاً للمعنى المعرفي، وهو: تكون القضية ذات معنى معرفي إذا أمكن ترجمتها إلى قضية عن الأحاسيس. غير أن الذي حصل هو، إما أن تكون نظرية الترجمة غامضة، وبصورة بائسة، أو أن قضايا العلم، ذاتها أخفقت في تحقيق معيار المعنى المعرفي ذاك. إن المشكلة الناجمة عن وضع حد فاصل بين القضايا الواقعية وأحكام القيمة استناداً إلى القول، إن الأولى لا الثانية، يمكن "ترجمتها" إلى قضايا عن الأحاسيس، تَمثُل في أن إمكانية الترجمة المزعومة للصنف الأول من القضايا لَمْ يبرهن عليها، ويظهر أنه لا يمكن البرهان عليها. فمذهب الاختزال التجريبي الحسي رسم خطاً فاصلاً وحاسماً بين ما هو واقعي وما هو قيمي، لكنه فعل ذلك على حساب تقديم صورة عن الواقعي مشوَّهة كلياً.

وعلى كل حال نعود إلى القول، إن غرضنا الأصلي كان النظر في أجوبةٍ عن السؤال "لماذا يكون العقلاني أمراً حسناً؟". وكان الجواب الأول الذي درسناه، ورفضناه باعتباره متطرفاً تطرفاً غير مقبول، هو أن العقلانية تمكننا من أن نكتشف روابط بين الوسائل والغايات يمكن اعتمادها. ثم دخلت الفنومينولية في القصة للاعتقاد بأنها إذا صدقت، فإن النزاع الواضح بين الاهتمام بالنظرية العلمية من أجل نتائجها الذرائعية، والاهتمام بالنظرية بغية تعلّم ما تقوله لنا عن العمليات الطبيعية ـ سوف ينحل. فالتضارب بين الاهتمامات الذرائعية والاهتمامات النظرية يجب تلطيفها. ولا شك ببقاء نوع ما من الفرق بين هذه الاهتمامات، لكن حتى الاهتمامات النظرية ستكون اهتمامات بالوقائع التي ستتكشّف عبر التحليل المنطقي الأخير بأن لها طبيعة ذرائعية نفعية. فجمع المعارف التي تستحق هذه التسمية سيتبين أنها معارف بروابط بين الوسائل والغايات، لأننا نأمل في استثمارها لبلوغ أهداف معينة، وعندئذٍ، نُطلق على اهتماماتنا الوصف بأنها "عملية"، وعندما نهتم بمعرفة الرابطة بين الوسيلة والغاية فإننا ندعوها اهتماماً نظرياً. هذا المسعى لاختزال جميع قضايا العلم إلى قضايا لها صورة: إذا قمت بالعمل A تحصل على النتيجة B قد أخفق كما ذكرنا.

الرأي الذي نافح عنه بقوة كُلاً من كارناب وبوبر هو أن قضايا الملاحظة العلمية تُصاغ بلغة الأشياء الفيزيائية لا بلغة الحس، هو رأي صحيح بلا شك إذا نُظِر إليه كتعميم خاص بممارسة العلماء. وعندما يحول ويُنصّب كمطلق إبستيمولوجي يصير معناه خطيراً. ولسبب واحد هو، إذا لم يسمح لأي قضية بالملاحظة إطلاقاً، بالكلام على الأحاسيس، فسيؤدي ذلك إلى شطب الاستبطان كطريقة من طرق الملاحظة العلمية. وبالرغم من أن العديد من

البسيكولوجيين سيوافقون على الشطب، فإن الواقع يفيد أن بعضهم ممن لم تمنعه تلك العقيدة الفلسفية والبسيكولوجية استمر في القيام باختبارات تشمل، جزئياً على الأقل، اعتماداً على التقارير الاسبتطانية. والحق يقال، إن كارناب لا يود أن يكون من المتمسكين بمنع ذلك، كما كان بعض البسيكولوجيين السلوكيين، فهو كان سيسمح باستعمال البيانات الحسية، بشرط أن لا تُفسَّر كبيانات ملاحظة، وإنما كمعطيات سلوكية، حيث يفيد "السلوك" صنع البيانات اللفظية ذاتها. غير أن معنى تفسير قبول البيان الاستبطاني بأنه "استدلال من السلوك اللفظي" ليس واضحاً أبداً. وحتى في حالة البيانات التي لا تكون عن الأحاسيس، وإنما عن الأشياء الفيزيائية، مثلاً، "توجد طاولة أمامي"، نحن عادة لا نقبل البيان ما لم يكن لدينا نظرية تفيد أن الشخص كان في وضع هدفه ملاحظة الواقعة التي كتب بياناً عنها. وبهذا المعنى نقول بوجوب أن تكون الملاحظات ذاتها ممكنة الشرح النظري جزءاً من طلبنا الاتساق المنطقي في صورتنا عن العالم، وإذا ادّعى إنسان بأنه رأى طاولة هناك موجودة في مكان معين من طريق رؤية ما لا يُرى(*) (Clairvoyance)، فإننا لا نقبل هذا "البيان عن الملاحظة" لأنه لا يتسق منطقياً مع النظرية كلها. وبهذا المعنى يشتمل **كل** بيان ملاحظةً على مكوّن معين يمكن وصفه بأنه "استدلالي". ومن جهة أخرى نقول، إنه، عندما يقبل الطبيب بيان المريض المفيد أنه يشعر بالألم فإنه يصعب معرفة على أساس أي "نظرية علمية" استدل الطبيب أن المريض يشعر بالألم من البيان اللفظي للمريض، فإذا كان الرأي العام المفيد أن الناس وفي وضع صالح ليقولوا ما إذا كانوا في حالة

(*) تعني القدرة على رؤية أو معرفة الأشياء التي تتعدى مدى النظر العادي.

ألم أو لا، يُعَدُّ نظرية، فإن الرأي العام المفيد أن الناس في وضع صالح ليقولوا ما إذا كانت توجد طاولة أمامهم أو لا، يُعَدُّ نظرية أيضاً لكن يصعب رؤية وجود فرق منهجي جوهري بين قول بعض الناس بوجود طاولة أمامهم وقبول قول بعض الناس إنهم في حالة ألم.

سيجيب بوبر وكارناب بالقول، إن الفرق المنهجي يَمْثُل في أن القول الأول لا الثاني، يمكن فحصه فحصاً عاماً، لكن كليهما يبالغان في وصف المدى الذي فيه يمكن فحص الأشياء الفيزيائية فحصاً عاماً دائماً. والكثير من هذه البيانات يُعَدّ بمساعدة الآلات التي تتطلب مقداراً كبيراً من التدريب على استعمالها. (وما هو مشهور هو أن تعلّم "الرؤية" من خلال الميكروسكوب ذي الطاقة العالية جداً يتطلّب مقداراً كبيراً من التدريب الاختصاصي والمهارة، وليس كل إنسان بقادرٍ على اكتساب المهارة). وما يعنيه قبول هذه العقيدة الإبستيمولوجية الجامدة هو جعل القول بأن المعتقدات العقلية قادرة على أن تفحص **فحصاً عاماً**، جزءاً من تعريف العقلانية. وجعله جزءاً من تعريف العقلانية ملائم جداً، إذ لا يعود هناك ضرورة لتقديم أي حجة لهذا الرأي. وقد يكون في أساس الحجة ما يفيد بأن كل ما لا يمكن فحصه فحصاً عاماً يصير مسألة خلافية، وحيثما يوجد خلاف غير مبتوت به، لا وجود لما يوصف بالصواب أو بالخطأ. غير أن ذلك يفترض ما دعوته المذهب الأكثري، أي الفكرة التي تقول، إن ما يمكن التحقق منه عقلياً هو ما يمكن التحقق من أنه لإرضاء الأكثرية الساحقة، وأن هذه الفكرة في صميم مفهوم العقلانية.

صارت الحقيقة المفيدة أن التجريبية الحسية المنطقية هي، وبصورة جوهرية، تعبير مصقول عن الميول الثقافية الواسعة نحو الذرائعية والمذهب الأكثري، حقيقة واضحة، كما أفتكر، في التاريخ

الأخير لهذه الحركة. وبالرغم من أن التجريبيين الحسيين المنطقيين تخَلّوا عن الفنومينالية منذ عام 1936، ولمدة العشرين سنة التي تلت، أي إلى أن بدأت الحركة تتصدّع وتتلاشى كميلٍ فلسفي معترف به، فإن فلاسفة العلم التجريبيين الحسيين كانوا مؤْلعين بالكلام على "هدف العلم"، ومؤْلَعين في مطابقة هدف العلم والتبنؤ (مع بعض الإضافات والتعديلات التي سوف أبحثها بعد لحظة). إن الفكرة التي تقول، إن هدف العلم هو **التنبؤ** كانت فكرة المذهب الوضعي الأساسية، منذ بداياته، في كتابات أوغست كونت.

وكما رأينا، كان للفكرة نوع من الأساس الفلسفي المنطقي الجدّي طالما ظلّت الفنومينالية في حالة رواج، إذ، عندئذٍ، يمكن المرء أن يحاجج قائلاً، إن جميع القضايا ذات المعنى المعرفي هي نبوءات مقنَّعة، أو هي سلاسل لامتناهية من النبوءات المقنَّعة. وإن عودة ظهور هذه العقيدة، بعد اختفاء الفنومينالية، يشبه ظهور المادة "البدائية" في تداعيات الأفكار لدى المريض الخاضع للعلاج النفسي، بعد التجريد من "الدفاعات". إن القول، إن هدف العلم هو التنبؤ الناجح (أو التنبؤ الناجح بالإضافة إلى شيء، يوصف ببساطة، بأنه "البساطة")، يبدو قريباً قرباً خطيراً، من القول، إن العلم لا يُسعى إليه إلا لأهداف عملية، وهذا ما لم يُرِدْ أي فيلسوف أن يوضع في وضع يقبل به. والحق، هو أن الفلاسفة الذين نافحوا عن مفهوم للعلم ذرائعي لم يفعلوا ذلك، لأنهم أنفسهم كانوا متعبّدين للمسائل العملية، أو كانوا رجالاً محدودي العقل عاجزين عن تقدير جمال المعرفة العلمية المجردة لذاتها، بل فعلوا ما فعلوا لأنهم شعروا أنهم بمطابقتهم ما هو ذو "معنى معرفي" مع ما له قيمة لإنشاء تنبؤات، فإنهم يكونون قادرين دائماً على القضاء على جميع أشكال الغموض والميتافيزيقا. فقد اعتبروا "الميتافيزيقا" اسماً

آخر للأنواع المختلفة من التأمل الترانسندنتالي، فهي التأملات الدينية و"الميتافيزيقية" (بالمعنى الذي أرادوه "للميتافيزيقي") التي كانت تخيفهم.

ما أريد قوله هو أن ما ظهر في ثقافة الميل الفلسفي الذي أخمده النجاح الكبير للعلم حتى لم يعد ممكناً تصوّر إمكانية المعرفة والعقل خارج ما يُسِرّنا تسميته العلوم، هو ما كان منتظراً في ضوء الاحترام العالي جداً الذي كان للعلم في الثقافة العامة في ضوء الاعتبار المتناقص للدين، والأخلاق المطلقة، والميتافيزيقا الترانسندنتالية. وأنا أقول، إن الاحترام العالي للعلم، **في الثقافة العامة**، يعود، وبمقدار كبير، إلى النجاح الضخم الذي حققه العلم، بالإضافة إلى الحقيقة المفيدة أن العلم متحرر من النزاعات الجدلية التي لا تنتهي ولا تُحسم، والتي نجدها في الدين، والأخلاق وفي المتيافيزيقا.

وبما أن الفلاسفة المحترفين الذين عقلنوا الميل الذرائعي في الثقافة لم يكونوا من ذوي العقول العادية أو أشخاصاً عمليين فحسب، فإنه ليس مفاجئاً أن يكونوا هم أنفسهم قد شعروا بميلٍ إلى توسيع وصف "هدف العلم"، وإفساح المجال لأهداف أخرى غير هدف التنبؤ الناجح. وهكذا، نجد أهدافاً أخرى قد عُدِّدت من قِبَل كتّاب المذهب التجريبي الحسي المنطقي، في أربعينيّات عام 1940 وخمسينيّات عام 1950، نعني: اكتشاف القوانين، التنبؤ بالماضي (أي التنبؤ بأحداث الماضي مقابل أحداث المستقبل)، واكتشاف "الشروح"، وعنى الكُتّاب بذلك استنباط التنبؤات المستقبلية والماضية من القوانين.

يجدر الانتباه إلى ما يحدث هنا بغية توضيح فكرة أن اهتمام العلم متمثّل في اكتشاف قوانين الطبيعة لذاتها، وليس للتنبؤات التي

تقود إليها تلك القوانين فقد استبدل هؤلاء الكتّاب الصيغة البسيطة الآتية: "هدف العلم هو التنبؤ الناجح" بوضع **قائمة**. والقائمة مفتوحة: فلم تعد قوانين الطبيعة محصورة بالاشتمال على قوانين الطبيعة بالمعنى الحصري الدقيق، أي قضايا يستحيل تكذيبها فيزيائياً بل تشمل أيضاً ما يُدعى "بقوانين" نظرية النشوء والتطور، والتي هي شروح لميول عامة يمكن أن لا تنطبق بعدئذٍ في وقتٍ من الأوقات بسبب فعل الحياة العقلية، وكذلك قضايا تتعلق بميول ممكنة لمجموعات فردية، وحتى لكائنات عضوية فردية. إن القول أن العلماء يحاولون اكتشاف "قوانين الطبيعة" بما فيها التعميمات الممكنة فيزيائياً التي ثبتت لفترات زمنية طويلة والتي لها أهمية شرحية واسعة، مثل تلك التي تقوم عليها نظرية النشوء والتطور، أو تلك التي شيد عليها علم الاقتصاد وتسعى إلى اكتشاف حقائق ذات مغزى تتعلق بميول مجموعات وكائنات عضوية، وتسعى إلى تنظيم كل ذلك في بنية استنباطية (واستقرائية) نقول، إن ذلك القول صحيح. غير أن السؤال هو: لماذا هذه القائمة بحد ذاتها؟

السبب وراء هذه القائمة هو الاعتقاد بأنها واسعة لدرجة تشمل، وبشكل كافٍ، جميع أنواع الحقائق التي يرمي العلماء إلى اكتشافها في علم الفيزياء، وهي ضيّقة لدرجة تجعلها لا تشمل أياً من المواد المعتَرَض عليها (أي "التي لا أهمية معرفية لها"). والبحث القديم عن "معيار للأهمية المعرفية"، مثل القول، "الشرط الضروري والكافي ليكون للقضية معنى هو إذا أمكن تحقيقها أو تكذيبها تجريبياً"، نقول، استبدل ذلك البحث بقائمةٍ مؤلّفة من أنواع من القضايا، بحيث تُقبل القضية إذا كانت من إحدى تلك الأنواع وإلا فإنها تُرفض. غير أن السؤال هو: لماذا يعتبر ذلك خطوة مقبولة من الفيلسوف؟ وحتى لو صدق القول بأن جميع القضايا في الأنظمة التي

ندعوها "علوماً" كانت في تلك الأنواع (وليس الواضح أن هذه هي الحالة ـ فهل الشرح التاريخي هو مجرد تصنيف التنبؤ بالماضي في عداد "القوانين"؟)، فهل يتبع ذلك منطقياً ما يفيد أن يكون تحقيق تلك الأنواع من القضايا، وتلك الأنواع وحدها، هو هدف العقل ذاته فقط، وليس هدف تطبيقات العقل الخاصة التي ندعوها العلوم؟ وطبعاً، يَمْثُل الجواب في أن هؤلاء الفلاسفة لا يشكون شكاً جدياً بأن العلم استنفد العقل. غير أن السؤال هو: لماذا لم يشكوا بذلك؟ والجواب هو أنهم لم يشكوا بذلك، لأنهم رأوا أن التضاد ليس بين العلم بمعنى المعرفة الصادرة جوهرياً عن مناهج العلوم التجريبية الحسية وعلوم الرياضيات، والعقل العادي المستعمِل مناهج يمكن تكييفها وفقاً لمصالح مختلفة عن مصالح العلوم، لكنها لا تقل قدرة على الحيازة على معايير جوهرية. الأصح هو القول، إن التضاد كان بين المعرفة الصادرة عن مناهج العلوم والمعرفة الزائفة التي تتظاهر بأنها صدرت من طريق الوحي، أو من طريق نوع ما من المَلَكات الترانسندنتالية. فلا بد من أن يكون العقل امتداداً مساوياً للعلم، **إذ ما يمكنه أن يكون سوى ذلك**؟ ومع ذلك نقول، إن رأي الفلاسفة بأن العقل امتداد مساوٍ للعلم وضعهم في بعض الأزمات الغريبة. وبما أنهم لم يرغبوا في نفي المعرفة التاريخية، مثلاً، فقد التزموا بالموقف المفيد بأن التاريخ علم، وأيضاً بالموقف الذي يقول، إن ما يقوم به المؤرخ هو وضع القضايا الفردية الخاصة بالماضي في صنف **القوانين** ـ وهو رأي في التاريخ يبدو كاذباً، في ظاهره.

قد لا يكون بالأمر المفاجئ أن يبدأ المذهب التجريبي الحسي المنطقي بالتفكك بحلول عام 1950. ونحن كنا ننظر إلى هذا الميل من زاوية مسألة واحدة، فحسب، في حين أنه كان للفلاسفة التجريبيين الحسيين المنطقيين اهتمامات عديدة مختلفة وعظيمة، كما

أنهم أسهموا بإسهامات كثيرة قيمة. ومع ذلك نقول، إن الأمر يبدو، من زاوية السؤال الذي طرحناه، وهو: "أي خير هي العقلانية؟"، أن الحركة التجريبية الحسية المنطقية مثّلت دفاعاً فلسفياً عقلياً عن الرأي المفيد أن الجواب، والجواب الوحيد، عن السؤال هو في القول، إن العقلانية خير لاكتشاف الروابط بين الوسائل والغايات. ووفّرت العقيدة الفلسفية للمذهب الفنومينالي للتجريبيين الحسيين المنطقيين دفاعاً فلسفياً ملفتاً عن ذلك الرأي. غير أنه، عندما حصل التخلّي عن المذهب الفنومينالي، واستبدل الدفاع الفلسفي عن الرأي بمجرد الرأي، وأكثر من ذلك، عندما صُيِّر الرأي المجرد "معقولاً" بالسماح للاستثناءات، والتعديلات... إلخ، عندئذٍ، تلاشت القوة الحادّة للحركة. إن المشكلة في الموقف المفيد أن أهداف العقل عينها هي اكتشاف التنبؤات، وتنبؤات الماضي وقوانين الطبيعة، وتنظيم جميع هذه الأشياء، والقول، إن هذه **كلها** هي أهداف العقل، نقول، إن المشكلة في كل ذلك، هي عدم وجود سبب عقلي للاعتقاد به، ولا أعني القول بعدم وجود سبب عقلي للاعتقاد بأنه كاذب، وإذا وسِّع مفهوم قانون الطبيعة بحيث يشمل اكتشاف قوانين الطبيعة اكتشاف بيانات ميول عن كائنات عضوية فردية، وكان مفهوم الميل واسعاً (أو غامضاً) بحيث إن القول أن عالماً ما يغار من سمعة زميله، هو كلام عن "ميلٍ"، والقول أن ذلك العالِم ذكر نكتةً لأنه يغار من سمعة زميله، نقول، إذا كان كل ذلك هو "اندراج حادث معين في عُرف القانون"، حالتئذٍ، يمكن تأويل كل ما يقوله الإنسان، إما ذِكْراً لقوانين عامة، أو وضعاً للبيانات الوصفية في صنف القوانين العامة. وقد يمكن تأويل وصف إنسان بأنه ذو **أخلاق** صالحة بأنه نسبة "ميل" لذلك الإنسان. لا، إن المشكلة في محاولة تحديد أهداف البحث المعرفي عموماً بقائمة من ذلك النوع يَمثُل في أن القائمة ذاتها لا بد من **تأويلها**، نعني: إذا حصل تأويل مفردات

القائمة تأويلاً أدبياً، فإن أنواع البيانات فيها لن تشمل جميع الأنواع التي يهم العلماء اكتشافها، ونؤكد أن الأمر لا يكون كذلك. إذا شملت مفردات "العالِم" **المؤرخَ، والمحلِّل النفسي** والسوسيولوجيَّ، في حين لو حصل تأويل للمفردات الموجودة في القائمة، تأويلاً غير متشدد لا تعود هناك صعوبة في تأويل بيانات المؤرخين (والبيانات الوصفية في لغة البسيكولوجيا العادية) بوصفها تنتمي لأنماط مشمولة في القائمة، عندئذٍ، لا يعود للقائمة أي قيمة. وفي أي حال نقول، إنه في غياب أي شرح إبستيمولوجي لسبب وجوب أن تكون البيانات **من هذا النوع**، وحدها هذه البيانات قادرة على التحقق العقلي، فإن مثل تلك القائمة لا يتعدّى أن يكون مجرد فرضية خاصة بحدود البحث العقلي. غير أن مجرد الفرضية، سواء أكانت على شكل قائمة، أم بشكل آخر، لا يمكن أن يكون لها القوة الحصرية الاستثنائية التي أرادها التجريبيون الحسيون المنطقيون أن تكون "لمعايير المعنى المعرفي".

فيتيشيّة(*) "المنهج"

لما كان الجواب عن السؤال "لماذا العقلانية هي أمر جيد؟"

لا يمكن ببساطةٍ، أن تُمَكِّن العقلانية الإنسان من تحقيق أهداف عملية، كما لا يمكن أن تُمَكِّن العقلانية الإنسان من اكتشاف الروابط بين الوسائل والغايات، لذا، يمكننا أن نفكِّر بجواب آخر ممكن كان له مقدار كبير من الجاذبية في أوقات مختلفة. لقد اعتقد العديد من الفلاسفة أن العلم ينشأ من اتّباعه منهجاً متميزاً، وقيل إذا كان هناك

(*) الفيتيش (Fetish) يعني الصنم أو المعبود ذا القوة السحرية، وهو يفيد الوهم المضاد للواقع.

منهج يتصف بأن استعماله يمكّن الإنسان من اكتشاف القضايا الصادقة، وأن ليس هناك حظ لأي منهج آخر في اكتشاف القضايا الصادقة، وإذا كان ما **يشرح** النجاح الاستثنائي الرائع للعلم، وبقاء المجادلات النزاعية في الميادين الأخرى، فهو المنهج الذي وظّفه العلم وحده، وبصورة دائمة عندئذٍ، يقال، إن العقلانية وبمقدار وجود ذلك الشيء يجب تحديدها بالحيازة على ذلك المنهج وعلى توظيفه. فالجواب عن السؤال: "لماذا العقلانية أمر جيد؟" سيكون، إن الجودة في العقلانية أن الإنسان إذا كان عقلانياً يمكنه أن يكتشف القضايا الصادقة (من أي نوع يهم الإنسان). في حين أنه، إذا لم يكن الإنسان عقلانياً، فلا حظ حقيقياً له في اكتشاف القضايا الصادقة إلا بالصدفة. وقد مرّت هذه النظرة، مثل نظرة الذرائعيين، في تاريخ تألَّف من صعود، وركود، وانحدار. فمنذ نشر كتاب **المنطق** (*Logic*) لمؤلفه مِلْ (Mill)، في أربعينيات عام 1840، إلى نشر كتاب كارناب **الأسس المنطقية للاحتمال** (*Logical Foundations of Probability*)، استمر فلاسفة العلم، ذو النفوذ، في الاعتقاد بأن ما يشبه المنهج الصوري (منهج الاستقراء) يقع في أساس العلم التجريبي الحسي، وأن العمل المستمر قد يؤدي إلى بيان واضح عن هذا المنهج، أي صياغة للمنطق الاستقرائي تشبه صياغة منطق الاستنباط التي أنجزت، بدءاً من عمل فريجه في عام 1879. فعلى افتراض أن هذا المنهج **قد** تم اكتشافه، وحتى لو لم يكن في ذلك البرهان على أن المنهج استنفد العقلانية، فإن عبء البرهان سيكون على كتف أولئك الذين زعموا بوجود قضايا صدق يمكن تسويغها أو البيان بأنها مقبولة عقلانياً، بأي منهج آخر.

ونسبةً إلى أكثر المدارس تأثيراً، المعروفة بمدرسة بايز (Bayesian School)، الميزة العامة لهذا المنهج الاستقرائي الذي

يحاول الفلاسفة صياغته بما يأتي: نحن نفترض أو نزعم أن لغة العلم قد تمّت صياغتها، وأن العلماء حصلوا على عددٍ معين من الملاحظات التي يمكن اعتمادها، معبّرٌ عنها "بقضايا ملاحظات" في تلك اللغة المصاغة. كما نفترض أن الفرضيات المختلفة المدروسة قد عُبِّر عنها بصيغ تلك اللغة. فمسألة المنطق الاستقرائي تعتبر مسألة تعريف "تابع الإثبات"، أي، دالة الاحتمال التي ستحدد الاحتمال الرياضي لكل واحدة من الفرضيات، نسبة إلى دليل الملاحظات، أو، بمفردات أخرى، "درجة الدعم" التي يقدمها الدليل لكل من الفرضيات البدائل. وغالباً ما يفترض الإنسان أنه يعرف الاحتمال الذي يمكن أن يحصل عليه الدليل، إذا كانت كل واحدة من الفرضيات البدائل، صادقة، وهذا ما يدعى "بالاحتمال المبكِّر"، أي احتمال الدليل **استناداً** إلى الفرضية. وما نرغب في حسابه هو ما يُدعى "الاحتمال المعكوس"، أي احتمال الفرضية **استناداً** إلى الدليل. وتقدم نظرية بايز "الاحتمال المعكوس" كوظيفة بسيطة للاحتمالات المبكرة واحتمالات أخرى، مثل ما يدعى "الاحتمالات القَبْلية" للفرضيات البدائل، أي فرضيات "الدرجات الذاتية للاعتقاد" التي يحددها العلماء لتلك الفرضيات البدائل قبل فحص دليل الملاحظات.

والحقيقة هي أن حساب "الاحتمالات المبكرة" سهل بالمعنيين العامَّين الآتيين: فهي يسهل حسابها عندما (أ) تتضمن الفرضية الدليلَ (وفي هذه الحالة يكون "الاحتمال المبكر" للدليل استناداً إلى الفرضية **واحداً**)، أو، عندما (ب) تكون الفرضية ذاتها إحصائية أو فرضية تعتمد على ما هو متغير أو الحظ ويكون جزء من محتواها يفيد أن وجوب حدوث الدليل الحاصل باحتمال معين r.

الصعوبة في تطبيق نظرية بايز - وهي صعوبة خطيرة حتى إن

الفلاسفة وعلماء الإحصاء انقسموا انقسامات عميقة حول أهمية ونفع النظرية في حالة إثبات النظريات ـ تَمْثُل في الحاجة إلى مقياس مسبق للاحتمال، ولمجموعة من "درجات الاعتقاد الذاتية"، بمفردات دو فينيتّي (De Finetti) وسافاج (Savage).

لنحصر أنفسنا للحظة بالكلام على الفرضيات من النوع الذي يمكن عندها حساب "الاحتمالات المبكرة". في ضوء فرضيات من هذا النوع، يبدو المنهج الذي وصفناه قبل قليل منهجاً صورياً محضاً، أي يمكننا أن نبرمج آلة كمبيوتر لحساب درجات دعم الفرضيات المختلفة استناداً إلى "الواردات" الملائمة. غير أن الواردات يجب أن لا تشتمل على "توابع الاحتمالات المبكرة" التي يمكن حسابها فحسب، بل يجب أن تشمل أيضاً القياس المتري للاحتمال المبكر في السياق المفترض. وإذا اعتبرنا ذلك القياس المتري للاحتمال المبكر ممثِّلاً لمعتقدات العلماء السابقة عن العالم كما يوحي بذلك تعبير "تابع الاحتمال الذاتي"، عندئذٍ، يبدو الأمر كما لو أن أحد الواردات للمنهج ذاته هو مجموعة من المعتقدات الواقعية الجوهرية (أو هو درجات من الاعتقاد) عن العالم. بهذه الطريقة نظر الكثيرون من فلاسفة العلم، في أيامنا، إلى المسألة، وازداد الاعتقاد بعدم إمكان رسم خط حادّ بين **محتوى** العلم **ومنهج** العلم، وأن منهج العلم يتغيّر دائماً مع تغيّرات محتوى العلم. وإذا كانت نظرية بايز قد اجتذبت انتباه منطق الإثبات النظري، فلأنها وفّرت السبيل لصياغة ذلك الاعتماد، اعتماد منهج العلم على محتوى العلم، عبر الحاجة إلى تابع احتمال مبكر.

ولصياغة المسألة بمزيد من التجريد يمكننا القول أن عابد "المنهج" يَفترض أن العقلانية **لا يمكن فصلها**. غير أن نظرية بايز تقول، إن المسألة ليست كذلك وأننا نستطيع أن نفصل العقلانية حتى

في ميدان العلم ذاته، وحتى في الميدان الخاص الذي فيه نتعامل مع نظريات يمكن حساب احتمالاتها المبكرة، والفصل يكون إلى قسمين: قسم **صوري** يمكن تخطيطه بلغة الرياضيات وبرمجته في كمبيوتر، وقسم غير صوري لا يمكن تخطيطه ويعتمد على معتقدات العلماء الفعلية المتغيّرة. والآن نقول، واصفين المسألة وصفاً لطيفاً: إنه يحسن أن يكون قسم العقلانية الصوري كافياً لضمان نتائج جيدة. وسيكون كل شيء على ما يرام، لو كنا نستطيع أن نقول إن العلماء يقومون بملاحظاتهم بعناية ويجمعون الملاحظات الكافية ويحسبون درجات الدعم وفقاً لنظرية بايز، فإنهم سيتفقون في نهاية المطاف حتى ولو كانوا مختلفين، في البداية بداعي الاختلاف في الدرجات الذاتية لاعتقاداتهم. غير أن ثمة شيئين خاطئين في هذه الصورة المفرحة.

أول شيء خاطئ هو في قولنا، إنه حتى لو أمكننا أن نبيِّن، أنه في المدى البعيد ألغيت "وظيفة الاحتمال المبكر"، أو اتفق العلماء ذوو الاحتمالات المبكرة المختلفة بشرط أن يستمروا في جمع المزيد من الدليل وتوظيف نظرية بايز، يظل من الضروري أن يكون ذلك التلاقي سريعاً بصورة معقولة. وإذا لم يتفق العلماء ذوو الاحتمالات المبكرة إلى أن تقع الظاهرة التي حصل التبنؤ بها، أو إلى أن تمُر ملايين السنين فعندئذٍ ستكون في المدى القصير الواقعة التي تفيد وجود بعض الضمان الرياضي لاتفاق نهائي عديمة الجدوى، والمشكلة في التسويغ البعيد المدى تَمثُل في أن المدى البعيد قد يكون بعيداً جداً. وقد وصف جون مينارد كينيز (John Maynard Keynes) ذلك بكلمات مشهورة عندما قال: "في المدى البعيد سيكون كلنا أموات". **الشيء الثاني** الخاطئ هو أن الاختلافات في تابع الاحتمال المبكر يمكن أن تؤدي، وهو ما حصل فعلياً، إلى

فروقات حادّة في درجات الدعم الفعلية المعيّنة للنظريات، وأن تلك الفروقات تعادل ما يمكن اعتباره ظواهر لاعقلانية جسيمة.

وبصياغة هذه النقطة بطريقة أخرى نقول، إن العالم لا يعيّن درجات من الدعم للفرضيات التي تبدو "معقولة" إلا إذا انطلق من تابع احتمال مبكر "معقول". وإذا لم يُطبق الشخص إلا القسم الصوري لوصف العقلانية، وإذا كان متسقاً منطقياً وعيَّن درجات من الدعم وفقاً لنظرية بايز، لكن تابعه الاحتمالي المبكر "لاعقلاني" بصورة متطرفة، عندئذٍ ستكون أحكامه على مقدار دعم الدليل للفرضيات المختلفة "لاعقلانية" بشكل مفرط (كما يحكم العلماء والعاديون من البشر على مثل هذه الأمور). فالعقلانية الصورية، أي التقيّد بالقسم الصوري للمنهج العلمي لا يضمن عقلانيةً حقيقية وفعلية.

ومدى صدق هذا الكلام يسبب الصدمة. وقد بيّن آرثر بيركس (Arthur Burks) عن وجود "توابع احتمال مبكر استقرائية مضادّة". أي، هناك مقياس متري لاحتمال مبكر ممكن منطقياً يفيد أنه إذا كان العالم حائزاً على المقياس، فالذي يحصل، عندئذٍ، هو أنه كلما ازداد الدليل الذي يدعم الفرضية، فإن العالم سينقص تدريجياً من وزن الفرضية، ولمدة طويلة (وهنا نستخدم مصطلح مزيد من الدليل استناداً إلى أحكامنا الاستقرائية العادية).

إحدى الطرائق للخروج من الصعوبة يمكن أن تكون عبر محاولة إكمال الشرح الصوري الحالي للمنهج العلمي بمجموعة إضافية من القواعد الصورية التي تحدد المبكِّرات المعقولة والمبكّرات غير المعقولة (ومن هنا، فصاعداً سوف أشير إلى تابع الاحتمال المبكر بكلمة "المبكر" انسجاماً مع الاستعمال الشائع في الإحصاء). غير أنه لا يبدو أن هناك أي سبب وجيه للتفكير بإمكانية وجود

مجموعة من القواعد يمكنها أن تميّز بين المبكرات المعقولة واللامعقولة وتكون أبسط من وصف البسيكولوجيا كلها الكامل لإنسان عاقل مثالي. وإن الأمل في وجود منهج صوري قادر على الانفصال عن الأحكام البشرية الفعلية الخاصة بمحتوى العلم (أي المتعلقة بطبيعة العالم)، وعن القيم الإنسانية نقول، إن ذلك الأمل قد تبخَّر. وحتى لو وسَّعنا مفهوم المنهج بحيث تحسب صياغة بسيكولوجيا خاصة بعالم بشري عقلاني مثالي، "منهجاً"، فليس هناك من سبب للتفكير بأن "منهجاً" بهذا المعنى سيكون مستقلاً عن أحكام إستاطيقية، وعن أحكام أخلاقية وأحكام عما تشاء. لقد كان السبب، كل السبب، للاعتقاد بأن المنهج العلمي لا ينطبق على معتقدات أخلاقية، إستاطيقية... إلخ، أو يفترضها متمثلاً في الاعتقاد بأن المنهج العلمي هو منهج **صوري**، بعد كل شيء.

اعتمدت مناقشتي على افتراض صحة مقاربة واحدة لصياغة المنهج العلمي، وهي المدعوّة بمقاربة "بايز". غير أن مشكلات مشابهة تنشأ في كل واحدة من المقاربات الأخرى التي جرَّبناها. وحتى لو حاول أحدٌ فصل جزء صغير من منهج الاستقراء لا يكون ذا "طاقة عالية" مثل إثبات النظريات، ويكون أكثر انسجاماً مع فهم بيكون (Bacon) "للاستقراء"، نعني أنه لو حاول أحدٌ فصل منهج لإثبات تعميمات بسيطة من طريق فحص عدد كافٍ من الأمثلة و"إسقاط" صدق التعميم، فإن مشكلات مماثلة سوف تنشأ. فقد بيّن نيلسون غودمان[5] أنه لا يمكن لقاعدة **صورية محضة** من قواعد الإسقاط الاستقرائي أن تكون متحررة من التناقضات، فقبل أن يكون

(5) انظر كتابه: Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 2nd ed. (London: Hackett, 1977),

والذي نشر لأول مرة في عام 1954.

لقاعدة صورية أمل في إنتاج نتائج متّسقة منطقياً على المرء **بادئ ذي بدء** أن يفصل محمولات اللغة إلى المحمولات التي يريد أن يعتبرها "مما يمكن إسقاطه" عن المحمولات التي سيعتبرها من النوع الذي "لا يمكن إسقاطه". إن الحقيقة المفيدة أن القسم الابتدائي من الاستقراء ذاته يحتوي على جزء غير صوري (نعني قسمة المفردات إلى قسم يمكن إسقاطه وآخر لا يمكن إسقاطه). تلك الحقيقة، تدعم نتيجة مناقشتنا لنظرية بايز التي تقول، إنه لا يمكن للإنسان أن يرسم خطاً حادّاً فاصلاً بين معتقدات العلماء الفعلية والمنهج العلمي. ما فعله غودمان هو اختراع محمول هو غرو (Grue) ينطبق على الأشياء في حالة ملاحظتها قبل عام 2000، وأخضر (Green) أو في حالة عدم ملاحظتها قبل عام 2000، وأزرق. فكل شيء يُفحص قبل العام 2000 ويعتبر أخضر يُفحص ويُعتبر غرو. وكل قاعدة صورية من قواعد الإسقاط تقول لنا إننا إذا فحصنا عدداً معيناً من الأشياء لنقُل الزمرد له صفة P، فمن الجائز لنا الاستنتاج بأن "كل الزمرد P" يسمح لنا بوضع الاستدلالات المتناقضة وهي "كل الزمرد أخضر" و"كل الزمرد غرو". وقد بيّن غودمان، وبصورة مقنعة أن جميع المحاولات التي ترمي إلى شطب "محمولات "غريبة" مثل "غرو" استناداً إلى أسس صورية محضة لا يمكن أن تنجح[6].

---

(6) كان حلّ غودمان يتألف من اعتبار الشكل وتاريخ الإسقاط السابق للمحمولات التي يشتمل عليها الاستدلال (بالإضافة إلى مسائل معينة أخرى ذات صلة، مثل، "التحصّن"، و"الهيمنة"). وبحسب رأي غودمان، تكون النتيجة هي أن الثقافة التي دائماً أسقطت مثل تلك المحمولات "الغريبة" كمحموله الشهير غرو، يمكن، الآن، تبرير ما فعلت - فالاستدلالات ستكون، الآن، صحيحة استقرائياً!

وفي الوقت نفسه الذي أوافق فيه غودمان على القول، إن ملاءمة الممارسة الماضية هي مبدأ مهم في العلم، فإني أقول، إن ترجمة غودمان لهذا المبدأ مبسَّطة جداً ونسبية جداً.

والواقع هو وجود رابطة وثيقة بين صعوبة غودمان في مسألة الاستقراء البيكوني والحاجة إلى تابع احتمال مبكر في ما يتعلق بنظرية بايز. لنفترض الفرضيتين اللتين على العالم أن يختار بينهما (في وقت سابق للعام 2000) وهما: "كل الزمرد أخضر" و"كل الزمرد غرو": ولنفترض أن الدليل ذا الصلة أفاد أن عدداً كبيراً من الزمرد قد فحص ووجد كله أخضر (وبالتالي وجد كله غرو أيضاً). فإذا حسب العالم درجة الدعم للفرضيتين باستخدام نظرية بايز فستكون النتيجة إما أن يجد درجة أعلى من الدعم للفرضية العادية ("كل الزمرد أخضر")، أو درجة أعلى من الدعم للفرضية غير العادية ("كل الزمرد غرو")، أو يجد درجة من الدعم متساوية للفرضيتين، وذلك يتوقّف على تابع الاحتمال المبكر، لديه. وإذا عيّن مقياس متري تابع احتمال مبكر "لكل الزمرد أخضر" أعلى بكثير من تابع الاحتمال المبكر "لكل الزمرد غرو"، عندئذٍ، سوف يتصرف الإنسان كما لو أنه أسقط "أخضر" لا "غرو". ومن وجهة نظر بايز، تبدو الحاجة إلى البتّ في مسألة أي من المحمولات يمكن إسقاطه وأيّها لا يمكن إسقاطه، قبل أن يقوم المرء بأي استقراء، حالةً خاصة من الحاجة إلى تابع الاحتمال المبكر.

لقد رأى كارل بوبر أن على الإنسان أن يقبل تلك الفرضية من بين الفرضيات البدائل **الأكثر قابلية للتكذيب**، لكن الذي حصل هو أن مقاييسه الصورية لإمكانية التكذيب ستؤدي إلى نتائج تتوقف على محمولات اللغة التي سيختارها الإنسان لتكون البدئية. وسواء أفكَّر بالعالم كما فكر بوبر الذي يحاول أن يجد **أكثر فرضية قابلية للتكذيب والتي لم يتم شطبها**، أم فكَّر بالطريقة العادية وهي أن الإنسان يحاول أن يحسب **درجات الدعم للفرضيات** وأن الحاجة تظل ضرورية لعنصر غير صوري يشبه قرار غودمان المفيد أن

محمولات معينة يمكن إسقاطها، وأخرى لا يمكن إسقاطها، أو يشبه القبول بتابع الاحتمال المبكر لدى بايز.

قد يتساءل القارئ، عند هذه النقطة، قائلاً، إذا لم يوجد شيء اسمه المنهج العلمي، أو إذا كان المنهج هو بمقدار ما يمكن صياغته متوقف على واردات لا يمكن صياغتها، إذاً، كيف نشرح نجاح العلم؟ والجواب هو أن العلم كان ولم يزل مؤسسة ناجحة نجاحاً رائعاً، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها. ونحن نميل إلى الشعور بأن سبب نجاحه لا بدّ من أن يكون له علاقة بالفروق بين الطرائق التي يستخدمها العلماء لجمع المعرفة، وطريقة الناس التقليدية في جمع المعرفة في العصور السابقة للعلم. فهل هذا كله خطأ؟ والجواب هو النفي. فالبدائل التي علينا أن نختار من بينها ليست في أن العلم نجح لأنه اتّبع نوعاً ما من الحساب الصوري الدقيق من جهة، وأنه نجح بمجرد الحظ. فبداية من القرن الخامس عشر ووصولاً إلى الذروة، وفي القرن السابع عشر شرع العلماء والفلاسفة في تقديم مجموعة من القواعد العملية المنهجية. ولم تكن تلك القواعد بالقواعد الصورية الدقيقة، لكنها اقتضت عقلانية عادية، أي ذكاءً وحساً عاماً لتطبيقها، ومع ذلك تمكنت، فعلياً من إضفاء شكل على البحث العلمي. وباختصار كان هناك منهج علمي لكنه افترض مفاهيم مسبقة للعقلانية[7]. فهو ليس بالمنهج الجديد (de novo) الذي يمكنه أن ينفع كبداية، ونهاية كل شيء، أي كتعريف للعقلانية ذاتها.

كان أحد أهم المنهجيين في القرن السابع عشر هو عالم الفيزياء بويل (Boyle). فقبل القرن السابع عشر لم يميّز علماء الفيزياء تمييزاً

(7) مِلْ (Mill) نفسه يوافق على ذلك (بنبرة صوتية متشائمة بارزة) عندما كتب قائلاً، إنه لا يمكننا أن نتوقع أن ينجح منهج الاستقراء "إذا افترضنا وجود بلاهة شاملة متّحدة معه" (*Utilitarianism*, chapter 2).

حاداً بين القيام الفعلي بالتجارب ومجرد وصف التجارب الفكرية التي ستثبت النظريات التي اعتقدوا بها وفقاً لأسس قَبْلية. وعلاوة على ذلك، لم يرَ علماء الفيزياء حاجةً لنشر أوصاف عن التجارب التي أخفقت. وباختصار نقول، كان تصوّر التجارب وبمقدار كبير **كأمثلة توضيحية** لعقائد حصل الاعتقاد بها استناداً إلى أسس منطق الاستنتاج وأسس قَبْلية، لا كدليل على صحة النظريات أو بطلانها. وقد وضع بويل كتيّبات وجيزة عن إجراءات التجريب، وأكد على الحاجة إلى تمييز حاد بين التجارب الفكرية والتجارب الفعلية، كما أكد على الحاجة إلى تقديم وصف كامل لجميع التجارب التي يقوم بها الشخص وتكون شاملة التجارب الفاشلة بخاصة. وكان بويل تلميذاً للفيلسوف فرانسيس بيكون، ولا شك في أنه انتهى إلى تقدير أهمية تلك القواعد عبر نظرة بيكون الاستقرائية، والواقع أنه يمكن القول أن التعليمات المحددة التي وضعها بويل قد تكون أكثر أهميةً أو مهمة في صياغة مجرى البحث الفيزيائي، مثل الدفاع التخطيطي عن الإجراء الاستقرائي الذي قدّمه بيكون.

لا شك في أن التحوّل من مسعى بناء نظريات بصورة قَبْلية إلى محاولة اختبارها من طريق اشتقاق نتائج من النظريات يمكن اختبارها وإجراء تجارب، كان تحوّلاً بمثابة النقلة المنهجية. وكما كنا قد رأينا، نحن لا نستطيع، ببساطة، مطابقة **العقلانية مع الاعتقاد بالنظريات لأنها مدعومة بتجارب أجريت بصورة دقيقة فقط.** وذلك لسبب واحد، ألا وهو أنه لا يمكن دائماً حتى في العلم من إجراء تجارب دقيقة. فعلى الإنسان أحياناً أن يعتمد على الملاحظة المتلقّاة، لا على ذلك النوع من التدخّل الفعّال الذي يتضمنه مصطلح "التجربة". وكما رأينا من قبل، يمكن أن نقول أنه، حتى عندما يقوم الإنسان بتجارب دقيقة لهدف الاختيار بين النظريات البدائل، فإن تقدير درجة لدعم نتائج التجارب للنظريات البدائل المختلفة لا تزال مسألة غير رسمية كلياً.

وبعكس ما كنا نبحثه، ناقش كارل بوبر قائلاً، وبتكرار بوجود منهج علمي متميّز وأنه يمكن بيانه وما علينا إلا الاعتماد عليه لاكتشاف طبيعة العالم. وقد رأى بوبر فعلياً أن هناك مفاهيم للعقلانية أوسع من العقلانية العلمية وتنطبق فعلياً على تكوين الأحكام الأخلاقية.

ووفقاً لمفهوم بوبر، المنشور في كتابه المؤثِّر **منطق البحث العلمي** (*The Logic of Scientific Inquiry*) ، وفي منشورات لاحقة، قال بوبر، إن المنهج العلمي يَمْثُل في تقديم نظريات "يمكن تكذيبها بدرجة عالية" ، نظريات تتضمن تنبؤات خطيرة. بعد ذلك، نشرع في اختبار جميع النظريات إلى أن تبقى واحدة فقط على قيد الحياة. عندئذٍ، نقبل الفرضية الباقية بوصفها الفرضية التي ستستمر في الوقت الحاضر، ثم نكرر الإجراء كله. ولما كان شطب جميع النظريات باستثناء واحدة قد تم وفقاً لأسس منطق الاستنتاج ـ فالنظرية تشطب عندما تتضمن تنبؤاً تم تكذيبه ـ فلا حاجة هناك لاستعمال نظرية بايِز، ولا يوجد تقدير لدرجات الدعم بحسب رأي بوبر.

إحدى المشكلات في نظرة بوبر هي في أنه ليس بالإمكان اختبار جميع النظريات التي يمكن تكذيبها تكذيباً قوياً. على سبيل المثال، النظرية التي تقول، إذا وضعت كيساً من الدقيق على رأسي وطرقت الطاولة 99 مرة فإن شيطاناً سوف يظهر هي نظرية من النوع الذي يمكن تكذيبه تكذيباً قوياً، لكني، وبكل تأكيد لن أهتم باختبارها. وحتى لو كنت أرغب في اختبارها، فإني أستطيع التفكير بنظريات مشابهة عددها 10^{100}، وبأن عمر الإنسان كلّه، أو حتى عمر النوع البشري لا يكفي لاختبارها. لذا، نقول إنه، لأسباب منطقية واستناداً إلى أسس منهجية يلزم القيام بعملية انتقاء عدد صغير جداً من النظريات التي يهمنا اختبارها، وهذا معناه أن هناك ما يشبه

الانتقاء القَبْلي في منهج بوبر. وكما ذكرت أعلاه، أقول، إنه حتى حسابات بوبر لدرجات إمكانية التكذيب تتأثر بالمحمولات التي يعتبرها المرء بدائية في لغته، وبهذا المعنى يتطلب مفهوم إمكانية التكذيب ذاته قراراً قَبْلياً مماثلاً لقرار غودمان المفيد أن بعض المحمولات "يمكن إسقاطها" وأخرى لا يمكن إسقاطها. وعلى كل حال، دعونا نتخلّى عن هذه النقاط التقنيّة التي لا تهمنا في بحثنا الحالي، ولنقل، حتى لو كان منهج بوبر ناقصاً ويتطلب إكمالاً من طريق منهج حَدْسي، نحن عاجزون عن صياغته في الوقت الحاضر. ألا يمكن أن يكون منهجه شرطاً ضرورياً، إن لم يكن شرطاً كافياً، للعقلانية العلمية؟ وباختصار، ألا يمكن أن يكون الشرط الضروري لقبول النظرية العلمية قد نجا من اختبار بوبر وبقي؟ وقد يكون اختبار بوبر ذاته قد اشتمل على انتقاء قَبْليّ للنظريات التي يُراد اختبارها، وهذا الانتقاء نفسه ليس برسمي، ولا نملك له حساباً، وحساب أي النظريات الأكثر إمكانية للتكذيب القوي قد يشتمل على قرارات غير رسمية ليس لدينا حساب لها، لكن يظل بإمكاننا أن نصرّ على القول بأن لا تقبل نظرية قبل حصول انتقاء لمجموعة من النظريات كلها من الممكن "تكذيبه تكذيباً عالياً"، بصورة حَدْسية، وقبل أن يتمّ رفض جميع النظريات عبر تجارب دقيقة، ما خلا النظرية التي قبلناها. وباختصار نقول، ألا يمكن أن يكون الأمر متمثّلاً في أن النصيحة التي علينا أن نُقدمها للعالم هي: اعمَلْ كما أشار عليك بوبر أن تعمل، وحيث لا يمكن صياغة مناهج بوبر، اتكلْ على حَدْسك بكيفية تأويل قواعد بوبر العملية؟ ألا يمكن أن تكون المسألة متمثلةً في أن المنهج البوبري، الغامض واللارسمي جزئياً لا يستنفد مفهوم العقلانية **العلمية** فحسب، وإنما كل **العقلانية المعرفية**، نعني ألا يمكن أن يكون الشرط الضروري والكافي لتكون القضية مؤكّدة أو ممكناً قبولها قبولاً عقلياً، هو إذا كانت متضمَّنة في نظرية يمكن

قبولها استناداً إلى أساس الاختبار البوبري؟ والجواب هو أن مثل هذا المفهوم للعقلانية ضيق جداً، **حتى بالنسبة إلى العلم**. وذلك لسببٍ واحد ألا وهو أنه يشطب القبول بنظرية هي أنجح النظريات العلمية والتي أحرزت إعجاباً واسعاً، نعني: نظرية النشوء والتطور عبر الانتقاء الطبيعي لداروين. وهذه هي النتيجة التي يقبلها بوبر نفسه برباطة جأش، بخلاف المتَّحد الاجتماعي العلمي. فنظرية الانتقاء الطبيعي ليست بالنظرية التي يمكن تكذيبها بدرجة عالية، فهي لا تتضمن تنبؤات محددة حتى إذا ثَبُتَ خطؤها تشطب النظرية. ونحن نقبل نظرية الانتقاء الطبيعي ليس لأنها اجتازت الاختبار البوبري وإنما لأنها توفِّر شرحاً معقولاً لمقدار ضخم من المعطيات، ولأنها كانت خصبة في مجال اقتراح نظريات جديدة، ولاتصالها بتطورات في علم الوراثة وبيولوجيا الجزيئات... إلخ، ولأن النظريات البديلة المقترحة تم تكذيبها أو بدت غير معقولة كلياً بمفردات المعرفة السابقة. وباختصار نقول نحن قبلنا نظرية النشوء عبر الانتقاء الطبيعي الداروينية بوصفها "الأفضل شرحاً" بحسب قول بيرس (Peirce)، أو بوصفها "استدلالاً لأفضل شرح" بحسب ما قيل حديثاً. وهو هذا النوع من الاستدلال الذي أراد بوبر **إبعاده** عن العلم، غير أن العلماء لن يقتنعوا بـ بوبر الذي قال بوجوب التخلّي عن النظريات التي لا يمكن تكذيبها تكذيباً قوياً في الحالات التي توفر فيها تلك النظريات شروحاً معقولة لمقادير واسعة من المعطيات، وفي الحالات التي لا يكون هناك شرح معقول بديل في الميدان. والواقع هو، كما أشرت في كتاب آخر[8] كان بوبر مبالغاً في مقدار ما تكون النظريات

---

(8) انظر "تعزيز النظريات" في كتابي: Hilary Putnam: "The Corroboration of Theories," in: *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

الفيزيائية ذاتها ممكنة التكذيب القوي. إذاً، نحن نضعف وصفنا للمنهج العلمي بمقدار قبولنا "الاستدلال للشرح الأفضل" كشكل مشروع في صورة الاستدلال العلمي، حتى عندما لا يكون "الشرح الأفضل" المستدل ممكناً تكذيبه بالمعنى البوبري. لقد صار المنهج العلمي الآن شيئاً شديد الغموض[9]، لكننا توقعنا حدوث ذلك في ضوء النتائج الصورية في المنطق الاستقرائي التي وصفناها أعلاه. ألا يمكن أن يكون "المنهج العلمي"، الموصوف **بهذا** الوصف الغامض شاملاً الآن؟ وهل يمكن في ضوء مثل هذا الوصف الغامض أن لا يكون أيّ حكم أخلاقي ممكناً التحقق منه أو إثباته بهذا المنهج؟ والجواب هو، إذا وصف المنهج العلمي بأنه مجرد "إجراء تجارب والقيام بملاحظات بقدر ما تستطيع من الدقة، وبعد ذلك إجراء استدلالات لأفضل شرح"، عندئذٍ، يستحيل معرفة ما لا **يمكن** التحقق منه، بمنهج له ذلك الوصف الغامض. لنفترض، على سبيل المثال، أنني أريد أن أتحقق من القضية "جون رجل سيء"، يمكنني البرهان كما يأتي: "ما يأتي هو وقائع تمّت ملاحظتها، وهي أن جون طائش وجون أناني جداً، وأن جون شخص قاس جداً. ومن يكون طائشاً، وأنانياً، وقاسياً هو شخص سيئ بدهياً، ومن غير حاجة إلى برهان (prima facie)، لذلك جون إنسان سيئ". هناك نقطتا اعتراض على هذه الحجة عند المُدافع عن وجهة النظر التي تقول، إن "أحكام القيمة" لا يمكن التحقق منها، علمياً. كما يمكن أن يعترض على الخطوة الأخيرة، نعني، خطوة الانتقال **من جون قاسٍ، وجون طائش، وجون أناني جداً** إلى **جون إنسان سيئ**. ولا

---

(9) كبديل، يمكننا أن نحصر مصطلح "المنهج العلمي" بالإشارة إلى التطبيق الواعي لقواعد الإجراء التجريبي، كما أوصيت في كتاب *Meaning and the Moral Sciences* وتوقفت عن محاولة جعله مطّاطاً بحيث يشمل كل ما ندعوه "معرفة".

شك في أن هذه الخطوة **خطوة فكرية**، نعني الرأي بوجود صلة فكرية بين الكينونة قاسياً، وطائشاً وأنانياً والكينونة سيئاً أخلاقياً[10].

صحيح القول، إذا لم يكن هناك روابط فكرية بين المحمولات الأخلاقية، فإن هذه الخطوة غير صحيحة، لكن لماذا على الإنسان أن يعتقد بعدم وجود روابط فكرية بين المحمولات الأخلاقية؟ وقد يقال، إن استعمال الخطوات الموصوفة في الحجة بأنها "فكرية" هو ذاته غير علمي، لكن المؤكد أنه لا يمكن القول بعدم وجود مثل تلك الخطوات في العلم نفسه. فعلى سبيل المثال، إذا قمتُ باستدلال من وصف نيوتن للنظام الشمسي للوصول إلى القول، "إن الجاذبية الأرضية للقمر هي التي تسبب ظواهر المد"، فعندئذٍ، أكون موظِّفاً معرفتي اللارسمية المفيدة بوجود رابطة فكرية بين البيانات عن القوى والبيانات ذات الصورة A سببت B. وكلمة "سبب" ذاتها لا تظهر في وصف نيوتن للنظام الشمسي وظواهر المد، لكني أعرف أن قوة الجاذبية التي تطبقها A على B يمكن وصفها بأنها متسببة عن (كتلة) A بفضل فهم نظرية نيوتن.

وطبعاً نقول، إننا لو وصفنا المنهج العلمي بالقول إنه يَمْثُل في

(10) الواقعة التي تفيد أن الصدق أو الاستدلال هو من النوع الذي ندعوه "فكرياً" لا تعني أنه يجب أن يكون لغوياً محضاً بطبيعته (أي صادقاً بفضل المصطلحات اللغوية الكيفية). والفلاسفة ذوو الميول المختلفة رأوا أن التصوّرات، والوقائع والملاحظات هي متبادلة الاعتماد. وكما ذكرنا في الفصل السادس، تأخذ التصورات شكلها مما نلاحظ، أن نقوم بحدسه، وبدورها، تضفي شكلاً على ما نقدر أن نلاحظه ونحدسه. وبهذه الاعتبارات نقول، إن الاستدلال الموجود في النص المشتمل على "جيد" مماثل تماماً للاستدْلال الآتي المشتمل على "واعٍ". فجون يتكلم بذكاء، ويتصرف بما يليق، ويستجيب لما يجري، لذا، فإن جون واعٍ. والصلة الفكرية، هنا، هي في أن "التكلم بذكاء"، و"التصرف بما يليق"! و"الاستجابةَ لما يجري" هي، بدهياً، أسباب لنسبة الوعي، بالطريقة نفسها التي يعتبر بها الطيش، والأنانية، والقساوة أسباباً بدهية لنسبة السوء الأخلاقي.

القيام "باستدلالات لأفضل شرح" من "بيانات الملاحظة" التي تكون **هي نفسها بلغة حيادية بريئة من القيم**، عندئذٍ، يمكننا شطب "جون طائش" و"جون أناني" باعتبارها "بيانات ملاحظة" (بالرغم من أنه، في حالات معينة، قد يسهل الحصول على اتفاق عليها أسهل مما يمكن الحصول على اتفاق حول ما إذا كان الشيء **بنفسجياً**). غير أن مثل هذه البيانات، على سبيل المثال، يمكن الوقوع عليها، وعلى الدوام، في كتابات **المؤرخين**. والقول، إن التاريخ، وبسيكولوجيا الاستشفاء ووصف اللغة العادية، يمكنها تجنّب مفردات من قبيل "طائش" و"أناني"، قول مشكوك به كلياً (ومسألة أين يجب وضع الخط الفاصل ستكون مسألة كبيرة: فهل المفردة "عنيد" حيادية من حيث القيمة؟ وهل المفردة "غاضب" حيادية من حيث القيمة؟ وكذلك، هل "لَيْ ذراعها بوحشية" بريئة من القيم؟). غير أن مطابقة **العقلانية** مع العقلانية العلمية كما تمّ وصفها سيكون من قبيل المصادرة على المطلوب(*) (To Beg The Question) بالعودة إلى مسألة الوضعية المعرفية للأحكام الأخلاقية، ومعناها القول، إن هذه الأحكام ليست مثبتة عقلياً، لأنها أحكام قيمة، إذ إن العقلانية عُرِّفت بالقول، إنها تتألف من ملاحظة خام وحيادية تماماً ومن استنباط استدلالات من مقدِّمات بريئة من القيم. غير أن السؤال هو: لماذا على الإنسان أن يقبل مثل هذا التعريف؟

(*) المصادرة على المطلوب (To Beg The Question) تعني في المنطق أغلوطة البرهان على قضية باعتمادها.

الفصل التاسع

القيم، الحقائق الواقعية، والمعرفة

لقد برهنت في الفصل السادس على أن "كل حقيقة واقعية محمّلة بالقيم، وكل واحدة من قيمنا تؤدي إلى حقيقة واقعية ما". وكانت الحجة، وبكلام قليل، تفيد أن **الحقيقة** (أو الصدق) **والعقلانية** مفهومان لا ينفكّان، فواحدهما يعتمد على الآخر. فالحقيقة الواقعية هي ما يكون الاعتقاد به عقلانياً، وبصورة أكثر دقة إن مفهوم الحقيقة الواقعية (أو القضية الصادقة) هو المثال الأعلى لمفهوم القضية المعقول تصديقها. "فالمقبولية العقلية" و"الصادق" مفهومان متلازمان. وقد برهنت على أن الكينونة عقلانياً تشتمل على الحيازة على معايير صلة ومعايير المقبولية العقلية أيضاً، وأن جميع قيمنا يدخل في معايير الصلة. وإن الحكم بأن صورتنا عن العالم صادقة ("وصادقة في ضوئنا الحالي، أو "صادقة مثل أي شيء آخر") وأنه **يجيب عن الأسئلة ذات الصلة** (وأيضاً بقدر ما نتمكن من الإجابة عنها) يقوم على كل نظام التزاماتنا بالقيم، ويكشف عنه. فالكائن عديم القيم عديم الحقائق.

وطريقة اشتمال معايير الصلة على قيم، بشكل غير مباشر، على الأقل، يمكن التعرف عليها عبر فحص أبسط القضايا. فلننظرْ في

القضية: "القط على الحصير"، إذا نطق أحد فعلياً بهذا الحكم في سياق معيّن، فإنه يكون موظِّفاً مصادر فكرية ـ مفاهيم "قط"، "على" و"حصير" ـ التي توفِّرها ثقافة ما، وحضورها، ووجودها الدائم يكشفان شيئاً من اهتمامات تلك الثقافة وقيمها، واهتمامات كل ثقافة تقريباً. فلدينا صنف "القط"، لأننا نعتبر قسمة العالم إلى **حيوانات** و**كائنات ليست حيوانية** مهمة. وفضلاً عن ذلك، نحن نهتم بمعرفة النوع الذي ينتمي إليه الحيوان المفترض. فوجود قط على ذلك الحصير وليس مجرد وجود **شيء**، أمر ذو صلة. ولدينا صنف "حصير"، لأننا نعتبر قسمة الأشياء غير الحية إلى أشياء من **صنع الإنسان** وأشياء **ليست من صنعه** مهمة. وبالإضافة إلى ذلك نحن يهمنا أن نعرف **القصد** من الشيء المصنوع **وطبيعته.** فهناك صلة مناسبة في القول، إن هناك **حصيراً** عليه قط وليس مجرد **وجود شيء ما.** فلدينا الصنف "على"، لأننا مهتمون **بالعلاقات المكانية.**

لنلاحظْ ما لدينا: لقد اخترنا أتفه جملة يمكن تصوّرها، "القط على الحصير"، ووجدنا أن الافتراضات المسبقة التي تجعل هذه الجملة ذات **صلة مناسبة**، في سياقات معينة، تشمل أهمية الأصناف: **حي/ لا حي، قصد** و**مكان.** فبالنسبة إلى العقل الذي ليس له ميلٌ لاعتبار هذه أصنافاً **ذات صلة**، فإن جملة "القط على الحصير" ملاحظة **غير عقلية**، مثل القضية "عدد الأشياء السداسية في هذه الغرفة هو 76" الملفوظة وسط جدل مباشر وقويّ بين عاشقين صغيري السن.

ليست وحدها الحقائق العامة المتعلقة بنظام قيمنا هي التي تتبدّى في أصنافنا (**المصنوعات**، اسم **النوع**، **مفردة تدل على علاقة مكانية**)، بل نقول، كما رأينا في الفصل السادس، إن قيمنا الأكثر تحديداً أيضاً (مثلاً، الحساسية، والشفقة) تتبدّى في استعمالنا لبعض

المفردات التصنيفية ("طائش"، "أناني"). لذا، نكرر القول، أن معاييرنا الخاصة بالصلة المناسبة تقوم على نظام قيمنا كله وتكشف عنه.

إن علاقة هذا البحث الخاص بالصلة المناسبة بالسؤال الذي طرح في الفصل السابق (وهو "ما قيمة العقلانية؟") علاقة مباشرة. فإذا كانت "العقلانية" عبارة عن قدرة (أو الأفضل أن نقول، نظام موحَّد من القدرات) تمكِّن الحائز عليها من تحديد **الأسئلة** ذات الصلة التي يجب طرحها، و**الأجوبة** الجائز قبولها، فإن قيمتها جاهزة. ولا داعي للجدل حول حقيقة أن مثل هذا المفهوم للعقلانية محمَّلٌ بالقيم مثل فكرة الصلة ذاتها.

قد يحصل اعتراض مفاده أنني كوَّمتُ عوامل منفصلة، وبالتالي أخفيتُ نوعاً من الخدعة. فقد يُقال إن كلامي عن عاملين هما المقبولية العقلية والصلة المناسبة، يشهد على ثبات وبقاء شيء من قبيل ثنائية الحقيقة/ القيمة. فالإنسان العاقل، المستند إلى المفهوم الذي يدور في خَلَد المعترض، هو الذي يمكنه أن يقول ما كان مؤكّداً، وما لم يكن مجازاً تأكيده، وما يختاره الشخص، ويعتبره **ملفتاً**، أو **مهماً**، أو **ذا صلة** قد يكون له تأثير في تقييم خُلُقه أو في صحته العقلية ذاتها، وليس في عقلانيته المعرفية، هذا ما يودّ أن يقوله المعترض. المقبولية والصلة لا تنفكّان، فكل واحدة منهما تعتمد على الأخرى، في أي سياق واقعي، وإن استعمال أي مفردة ـ سواء أكانت المفردة "جيد"، أم "واعٍ"، أم "مغناطيسي" ـ يشتمل على واحدة في التاريخ، في تقليد الملاحظة، والتعميم، والممارسة والنظرية.

ويشتمل أيضاً، على واحدة في النشاط **التأويلي** لذلك التقليد، وفي تكييفه مع سياقات جديدة، وتوسيعه ونقده. يمكن الإنسان أن

يفسِّر التقاليد بأشكال مختلفة، لكنه لا يستطيع أن يطبق مفردةً أبداً، إذا وضع نفسه كلياً خارج التقليد الذي تنتمي إليه. والوجود داخل التقليد يؤثر بلا ريب، في ما يحسب الإنسان "المقبولية العقلية". وإذا وجِد منهج واحد يمكن للإنسان أن يوظفه للتحقق من أي قضية، مهما كانت التصورات التي تشتمل عليها، عندئذٍ، يمكن الدفاع عن الفصل المقترح للقدرة على التحقق من القضايا عن الفهم الكلي لمجموعة من التصوّرات **ذات الصلة**، لكن سبق لنا أن رأينا عدم وجود مبرِّر للقبول بأسطورة المنهج الواحد.

نظرية المكوِّنين

تبدو أحداسنا الحالية الخاصة بالعقلانية متعارضة، والأمر المؤكد هو عدم وجود نظرية فلسفية واحدة يمكنها أن تقيم تسوية فتوفق بينها جميعاً. فمن ناحية نقول، إنه ليس بالأمر الصادق أننا لا نطلق أحكاماً **أبداً** على الغايات ونصفها بالمعقولة وبغير المعقولة، ومن ناحية ثانية عندما نواجَه بحالة مثل حالة "النازي العقلي" الافتراضي، فإننا لا نعرف كيف نُبرر نقدَ مثل نظام الغايات ذاك المصاغ بذكاء والمحترم بالقول بأنه **غير عقلي**، حتى لو وجدناه منفِّراً من الوجهة الأخلاقية.

كانت إحدى الطرائق المقترحة لحل هذه المسائل، الطريقة الآتية: بافتراضنا وجود ثنائية حادّة، ثنائية الحقيقة/ القيمة، يمكننا أن نبرّر الحكم على الشخص الذي لا يهمه إلا معرفة عدد الشعرات على رؤوس الناس بأنه غير عاقل، استناداً إلى أن إدراكه الحسي **للحقائق** غير كافٍ (طبعاً، ما تعنيه المفردة "كافٍ" مشكلة). والنازي لا يختلف معنا إلا حول **القيم**، ويعود السبب لكونه غير عقلي. وربما أمكن النظر في حالات متوسطة، وفقاً للخطوط المقترحة من

قِبَل برنارد وليامز (Bernard Williams)، والنتيجة تفيد، بصورة خاصة، أن حجتنا ضد عابد المنهج، التي تقول، إننا لا نقدر أن نشطب من دون اقتراف أغلوطة الحلقة المفرغة "دليل الملاحظة" مثل الحكم الوصفي: "جون مراعٍ لشعور الآخرين"، يمكن التصدّي لها من طريق تقديم النظرية التي تقول، إن المفردات الأخلاقية ـ الوصفية في اللغة العادية لها "مكوِّنان للمعنى" في الوقت ذاته. أحد المكوِّنين **حقيقي**، فهناك **معايير** معينة ومقبولة، بشكل عام تختص بمراعاة الآخرين والقضية، "جون مراعٍ للآخرين" تنقل المعلومة التي تفيد أن جون يلبّي هذه المعايير[1]. غير أن هناك مكوِّن معنى **عاطفي**: "فجون واعٍ للآخرين" تنقل "موقفاً مسبقاً" تجاه ناحية ما من نواحي سلوك جون وقيل، إن ما يمكن أن يكون عقلياً هو القبول بالمكوِّن **الحقيقي** للجملة "جون مراعٍ للآخرين"، والقبول بمكوِّن المعنى العاطفي، المشاركة بالموقف المسبق، هو ليس بعقلي ولا هو غير عقلي.

فكرة "الحقيقي" هنا ناشئة من نظرة الفيلسوف الفرد المفضّلة لأثاث العالم. فبالنسبة إلى الفيلسوف المادي، يعني المكوِّن "الحقيقي" القول، إن أي قضية يجب أن تتألف من قضية يمكن

---

(1) وعلى كل حال نقول، إن ما تعنيه هنا المفردة "معايير" مشكلة. فإذا كان الرأي هو أن "جون مراعٍ للآخرين" هو صادق، وصفياً (أي، "المكون الحقيقي" صادق) عندما يكون الشرط الضروري والكافي هو أن معظم المتكلمين سيوافقون على أن جون مراعٍ للآخرين، فنتيجة هذا التحليل "للمكوِّن الحقيقي" هي عدم إمكان وجود شخص يمكن لقاضٍ حسّاس أن يصنفه تصنيفاً صحيحاً بأنه "مراعٍ للآخرين" بالرغم من أن أعظم المتكلمين لا يوافقون. إن مثل هذا الشرح "للمكوِّن الحقيقي" يعادل الرأي المفيد أن كل الحقائق (المتعلقة "بالمعايير" على الأقل) يجب أن تكون "عامة"، لكن السؤال هو: لماذا يجب على الإنسان أن يعتقد بذلك ما لم يكن من أتباع المذهب الأكثري؟ (وكما كنا رأينا، في الفصل الخامس، إن الرأي الذي يقول بأن كل الحقائق عامة هو رأي متناقض ذاتياً).

التعبير عنها بمفردات **علم الفيزياء.** غير أن هناك صعوبة مماثلة لتلك التي عصفت بالمذهب الفنومينالي قد نشأت معها في آن واحد.

والمذهب الفنومينالي كما نذكر هو العقيدة التي تقول، إن جميع القضايا ذات المعنى يمكن ترجمتها، ومن دون إهمال أي قضايا عن الأحاسيس. و"المذهب الفيزيائي" (بوصفه صار يدعى نوعاً من المادية التي نبحثها) هو العقيدة التي تقول، إن كل المعنى "الحقيقي" لأي قضية يمكن ترجمته، ومن دون إهمال إلى لغة الفيزياء. ومن جديد نقول، إن العقيدة كاذبة.

ولمعرفة السبب، لا تفكرْ بقضية أخلاقية ـ وصفية وإنما بقضية بسيكولوجية، لنقلْ "X يفكر بـ فيينّا (Vienna)". فالواضح هو أنه حتى لو وجدت شروط ضرورية وكافية معبَّر عنها بمفردات حالات الدماغ ليكون جسم عضوي مفكِّراً بـ فيينّا، فالمسألة تتطلب نظرية كاملة في الأعصاب بصورة لا يمكن تخيلها لوصف تلك الشروط (أو نظرية بسيكولوجية ـ وظيفية). فشروط صدق هذه القضية تعتمد على السياق، وهي غامضة، وذات صلة بالمصلحة. ولا يوجد سبب للتفكير "المبدئي" ذاته بوجود تعبير **محدود** في لغة النظرية الفيزيائية يصدق (في أي عالم ممكن فيزيائياً) على X إذا كان الشرط الضروري والكافي هو أن يكون X مفكراً بـ فيينّا. ولا ينحصر الأمر في القول، إنه كذب القول بوجود معادل محدود في اللغة الفيزيائية للقضية اللغوية العادية "X يفكر بـ فيينّا"، وحتى لو وجد **حقيقةً** ذلك المعادل، فهو يعادل على أساس نظرية تجريبية حسية أو مجموعة من النظريات هي غير معروفة (وقد تكون معقّدة لدرجة **لا يمكن للبشر أن يعرفوها**)، وهي ليست جزءاً من **معنى** "X يفكر بـ فيينّا" وباختصار نقول، إنه كذب القول، إن القضية "X يفكر بـ فيينّا". تعني "X في كذا وكذا من الحالة الدماغية (الفيزيائية أو الوظيفية)".

ما ينطبق على القضية "X يفكر بـ فينّا" ينطبق على أي محمول لغوي عادي لا تنسجم شروط تطبيقاته انسجاماً جيداً مع تلك التي تحكم التصورات الفيزيائية. فالقضية: "X يراعي الآخرين" - وحتى "X بني"، "X زلزال" و"X شخص" - لا يمكن **ترجمتها** إلى لغة النظرية الفيزيائية. وما يعنيه هذا هو أنه، إذا **وُجد** مكوِّنان لمعنى "X يراعي الآخرين"، فإن الوصف الوحيد الذي يمكننا تقديمه "للمعنى الحقيقي" للقضية يَمثُل في القول، إنه صادق بشرط ضروري وكافٍ هو "X مراعٍ". وهذا يسخِّف فكرة "المكوِّن الحقيقي".

والقول، إن نظرية "المكوِّنين" تتداعى لا ينفي أن يكون للقضية "X **مراعٍ**" قوة عاطفية ما. غير أن حيازتها عليها ليست بصورة دائمة. وكما كنا قد أشرنا في الفصل السادس، يمكننا أن نوظِّف القضية "X مراعٍ" لأغراض عديدة: للتقييم، وللوصف، وللشرح، وللتنبؤ... إلخ. ولا يتطلَّب منا التمييز بين **التوظيفات** التي ستُستعمل فيها القضية، أن ننفي وجود مثل هذه القضية، كقضية "X مراعٍ".

مور و"الأغلوطة الطبيعية"

كان رأي فيبر المفيد أن "أحكام القيمة" لا يمكن إثباتها عقلياً بأنها المصدر لثنائية الحقيقة/ القيمة الحالية، غير أن الثنائية عززها مور (G. E. Moore) (معاكساً لنواياه). وفي الزمن الذي كان لا يزال برتراند رسل وجون مينارد كينيز (John Maynard Keynes)، فضلاً عن أعضاء مستقبليين من مجموعة بلومزبري (Bloomsbury) تلاميذ صغاراً، كتب مور مدافعاً عن الأطروحة التي تقول، إن صفة الجيد صفة "غير طبيعية". وقد أعطى دفاعه عن المذهب اللاطبيعي ما هو عكس النتائج المرجوّة، وقد يكون تلاميذه قد اقتنعوا بما قال مور

عن وجود أشياء مثل "صفات غير طبيعية" (بالرغم من أن رسل على الأقل اضطر إلى فقدان اعتقاده بذلك)، غير أن الفلاسفة اللاحقين من ذوي الاعتقاد الطبيعي مالوا إلى الشعور بأن مور قدّم ما يسمى **البرهان بالخُلْف**(*) (Reduction ad Absurdum) على فكرة وجود أشياء من قبيل صفات القيمة. وفي ثلاثينيّات عام 1930 اضطر تشارلز ستيفنسون (Charles Stevenson) لتقديم "النظرية العاطفية في الأخلاق"، أي النظرية التي تقول، إن القضية "X جيد" تعني "أنا أوافق على X، افعَلْ ذلك أيضاً!"، أو ما يشبه ذلك. وصارت صفات القيمة ترفض استناداً إلى أسس إبستيمولوجية، وحتى استناداً إلى أسس أنطولوجية، وكما عبَّر عن ذلك جون ماكي[2] (John Mackie)، حديثاً، بقوله، إن وجوب وجود أشياء مثل **المواقف القيمية** متّسق مع العلم الطبيعي، لكن وجوب وجود أشياء مثل **صفات قيمية** ليس متسقاً مع العلم الطبيعي. فالصفات القيمية هي، بحسب ماكي "غريبة أنطولوجياً" - أي هي صفات غريبة وسريّة يجب أن لا يستمر المتنوِّرون علمياً من البشر في الاعتقاد بوجودها.

وكانت حجة مور التي تقول، إن الجيد لا يمكن أن يكون صفة فيزيائية (صفة "طبيعية") مفيدة أنه إذا كان "الجيد" هو الصفة التي "تؤدي إلى زيادة المنفعة الإجمالية" (أو أي صفة طبيعية، أو فيزيائية أو وظيفية يُهِمُّك أن تستبدل بها صفة الجيد)، فإن النتيجة تكون كما يأتي:

(1) القضية "هذا العمل ليس خيراً بالرغم من أنه يسهم في

(*) تعني، في علم المنطق، البرهان الخُلف أو البرهان بنقص الفرض.

(2) كتاب: John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth; New York: Penguin, 1977).

زيادة المنفعة الإجمالية" هي قضية **متناقضة ذاتياً** (لا مجرد **كاذبة**).

غير أن نصير مذهب المنفعة لا يزعم أن القضية (1) **متناقضة ذاتياً**. وهنا رأى مور أن هذا يبيّن أنه، بالرغم من أن الكينونة جيداً والكينونة مقوداً إلى زيادة المنفعة الإجمالية قد يكونان صفتين **متضايفتين**، لا يمكن أن يكونا الصفة الواحدة **بذاتها**.

لقد اعتمدت حجة مور على افتراضات أرفضها ويرفضها العديد من فلاسفة اللغة الآخرين في أيامنا. فقبل كل شيء هو ينفي ضمنياً إمكانية وجود شيء من قبيل **الهوية التركيبية للصفات**. غير أن هذا، وبحسب ما كنت قد أشرت إليه في الفصل الرابع، سيشطب الاكتشافات العلمية المقبولة كالاكتشاف الذي يقول، إن مقدار **درجة الحرارة** هو مثل مقدار متوسط الطاقة الحركية للجزيئات. [والواقع هو أنه يمكن للإنسان أن يستخدم "برهان" مور ليبيِّن أن درجة الحرارة يجب أن تكون "صفة غير طبيعية". وذلك، لأن الإنسان لا يكون **متناقضاً مع نفسه**، عندما يقول "x درجة حرارتها t لكن x ليس لها متوسط الطاقة الحركية الجزيئية E"، حيث E ترمز إلى قيمة الطاقة الحركية المطابقة لدرجة الحرارة T، حتى ولو كانت القضية كاذبة دائماً كحقيقة تجريبية حسية. لذا، كان على مور أن يستنتج أن درجة الحرارة لا تتضايف إلا مع متوسط الطاقة الحركية الجزيئية، فلا يمكن أن **تتطابق** الصفتان حرفياً]. إن مور دمج **الصفات بالتصورات**. ثمَّة مفهوم للصفة، بحسبه لا يحلّ كون تصورين مختلفين [النقل، "درجة الحرارة" و"متوسط الطاقة الحركية الجزيئية] مسألة ما إذا كانت **الصفات** المتقابلة مختلفة. (وإن اكتشاف العدد الموجود من الصفات الفيزيائية الجوهرية لا يعني اكتشاف شيء عن التصوّرات، وإنما هو اكتشاف شيء عن **العالم**). **فتصور** "الجيد" قد لا يكون مترادفاً لأي تصوّر فيزيائي (وفي

المطاف الأخير، نقول، إن اللغة الأخلاقية الوصفية واللغة الفيزيائية هما "نسختان" مختلفتان جداً، بالمعنى الذي أراده غودمان)، لكن هذا لا يعني أن **الكينونة جيداً** ليست صفة مثل **الكينونة** P خاصة بـ P فيزيائية ملائمة (أو P وظيفية) ما. وبصورة عامة نقول، إن مصطلحاً متعلّماً لصفة [مثلاً، "له درجة حرارة عالية"] ليس مترادفاً لتعريف نظري خاص بتلك الصفة، فالمسألة تتطلّب بحثاً تجريبياً حسياً ونظرياً، لا تحليلاً لغوياً، لمعرفة ما تكون درجة الحرارة (وقد يرى بعض الفلاسفة، ما يكون الجيد)، وليس مجرد التفكير التأملي في المعاني.

الفكرة التي دخلت فلسفة اللغة بعد أن قدَّمتُ فكرة "الهوية التركيبية للصفات" بسنين قليلة، والتي وسَّعت الفكرة التي كنت أصوغها وألقت عليها ضوءاً، كانت فكرة سول كريبكي (Saul Kripke) الخاصة بالقضايا الصادقة و"الضرورية ميتافيزيقياً"، والتي يجب تعلّمها بطريقة **تجريبية حسية**، ألا وهي "القضايا الصادقة المعتمدة على المعرفة"[3]. وبتطبيق ملاحظة كريبكي على مثل درجة الحرارة/ الطاقة الحركية، فإنها تفيد أنه، إذا وصف إنسان عالماً ممكناً منطقياً يكون للناس فيه إحساسات بالحار وبالبارد، وفيه أشياءُ الحسُّ بها حراري وأشياءُ الحسُّ بها بارد، والإحساسات بالحار والبارد **تُشرح بآلية مختلفة عن متوسط الطاقة الحركية الجزيئية**، فإننا عندئذٍ لا نقول إنه وصف عالماً ممكناً **لا تكون فيه درجة الحرارة متوسط الطاقة الجزيئية**. وإنما نقول إنه وصف عالماً فيه "**آلية ما غير درجة الحرارة، تجعل الحس ببعض الأشياء حاراً وبارداً**، فحالما نقبل

(3) Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard: Harvard University Press, 1980), (Lectures originally given in Princeton in 1970).

"قضية الهوية التركيبية" المفيدة أن درجة الحرارة هي متوسط الطاقة الحركية الجزيئية (في العالم **الواقعي**)، فلا وجود لعالم ممكن لا تكون فيه درجة الحرارة متوسط الطاقة الحركية الجزيئية.

تُدعى القضية التي تصدق في كل عالم ممكن تقليدياً قضية "ضرورية". وتُدعى الصفة التي يحوز عليها شيء في كل عالم ممكن تقليدياً صفة "جوهرية". وما يقوله كريبكي، بهذه اللغة التقليدية هو، أن القضية: "درجة الحرارة هي متوسط الطاقة الحركية الجزيئية" **هي قضية صادقة، حتى وإن كنا لا نتمكن من معرفتها قَبْلياً**. القضية تجريبية حسية لكنها ضرورية. أو، نقول الشيء نفسه بطريقة أخرى، إن الكينونة متوسط الطاقة الحركية الجزيئية هي صفة جوهرية لدرجة الحرارة. لقد اكتشفنا **ماهية** درجة الحرارة بواسطة البحث **التجريبي الحسي**. وقد كان لأفكار كريبكي وَقْعٌ واسع على فلسفة اللغة، الميتافيزيقا، وفلسفة الرياضيات، وتطبيقها على حجة مور يكون مدمِّراً. لقد ناقش مور انطلاقاً من القول، إن القضية (1) **لا تكون كاذبة إلا بطريقة ممكنة وعرضية**، وأن الكينونة P (حيث P صفة طبيعية ملائمة) لا يمكن أن تكون صفة جوهرية للجيد، وهذا ما تعترض عليه وتُحبطه نظرية الضرورة الجديدة. فكل ما يمكن للإنسان أن يستنبطه استنباطاً صحيحاً من حقيقة أن القضية (1) ليست متناقضة ذاتياً هو أن المفردة "جيد" ليست مرادفة بمعناها للعبارة "تؤدي إلى زيادة المنفعة" (وليست مرادفة لأي مفردة P، ولأي P في الترجمة الفيزيائية للعالم). ومن ظاهرة عدم ترادف **المفردات** لا ينتج شيء منطقياً يتعلق بعدم تطابق **الصفات** ولا شيء ينتج ويتعلق بجوهر الجودة.

وقد لاحظت روث آنا بتنام (Ruth Anna Putnam) أن هناك حجة شائعة أخرى تفيد أن الجودة لا يمكن أن تكون صفة طبيعية

وأنها لا تنجح[4]. وهذه هي الحجة التي تقول إن القضية "X جيد" لها "قوة عاطفية"، وأنها "تعبر عن موقف مبكر" وهكذا.

الخطأ في الحجة، كما أشارت إلى ذلك روث آنا بتنام هو أن محمولات وصفية كثيرة **تكتسب** قوة عاطفية بشكل طبيعي. ففي ثقافتنا تبدو العبارة "أسالَ طعامه على قيمصه" ذات قوة عاطفية سلبية قوية.

بالرغم من أن العبارة **وصفية** بالمعنى الحرفي فأي مفردة تمثِّل لبعض الناس في ثقافته **قيمة** (أو عدم قيمة) تكتسب قوة عاطفية.

المفردة "جيد" بمعناها الأخلاقي تطبق على أشياء كثيرة. وبعض هذه الأشياء ـ كحالات العقل الجيدة، على سبيل المثال ـ يمكن إضفاء قيمة عليها بشكل طبيعي: فقد يكون جزءاً من الرضا بتلك الحالة العقلية أن نجد الإنسان يثمِّن الوجود فيها. غير أني لا أقصد العكس، أي: إن أي حالة عقلية تُثمَّن بشكل طبيعي بذلك المعنى هي جيدة، فذلكم ليس بصدقٍ وهو كذلك بوضوح. ولنفترض أن المفردة "جيد" عُرِّفت بحيث إن الأشياء التي تُثَّمن بشكل طبيعي ولا يوجد سبب جيد **لعدم تثمينها** (مثل وجود سبب لعدم تثمين حالات تحذير هي ذات قيمة بشكل طبيعي) تحسب "جيدة". عندئذٍ، فإن الإنسان سيتوقع أن يكون للقضية المفيدة أن شيئاً هو جيد "قوة عاطفية"، إيجابية **بسبب طبيعة الصفة.** وحتى لو لم يكن الإنسان من أنصار مذهب النتائج (أي الإنسان الذي يعتقد أن **كل شيء** له **نتائج** جيدة كافية هو جيد)، فإن ما لا ريب فيه هو، أن

---

(4) "الملاحظات على محاضرة فيتغنشتاين عن الأخلاق" موجودة في:
Haller [et al.] eds., *Language, Logic, and Philosophy, Proceedings of the 4th Intern. Wittgenstein Symposium* (Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1980).

السبب الشائع لوصف عمل بأنه جيد يَمثُل في أن له نتائج جيدة ومن بينها يمكن أن نذكر أنه، في نهاية المطاف يعزز الحالات والمواقف التي لها قيمة بشكل طبيعي، ومن جديد، نذكر أن طبيعة الصفة ذاتها تشرح سبب حيازة الوصف قوة عاطفية مبكرة إيجابية.

يدافع ماكي عن رأيه المفيد أن الجودة هي "غريبة" أنطولوجياً عبر إدخاله، كمقدِّمة، الافتراض الذي يقول، إن الإنسان لا يستطيع أن **يعرف** أن شيئاً هو جيد من غير أن يكون حائزاً على موقف "مبكر" إيجابي تجاه ذلك الشيء. وهذا مؤداه افتراض المذهب **العاطفي** بغية البرهان على المذهب العاطفي. وغالباً ما تُصوّر الشياطين في جهنم بأنهم يستخدمون المفردة "جيد" ولها قوة عاطفية **سلبية** (وقد يقول أحدهم "إن له ميلاً مستهجناً نحو الجودة الأخلاقية"، وأنا، بعكس ماكي، لا أجد مثل هذه الاستعمالات غير مناسبة لغوياً أو أنها تشتمل على أي تناقض. ثم ألا نسمع الناس يقولون "أنا أعرف أن ذلك شيء سيئ القيام به، لكن ذلك لا يهمني؟" وكما أشارت فيليبا فوت (Philippa Foot) إلى أنه يمكن للإنسان أن يرفض اللجوء إلى الأخلاق بالقول: "أنا لست موجوداً لأكون إنساناً جيداً"). والإمكانية التي تُبيّنها هذه الأقوال هي أنه، مع وجود فرق حقيقي بين **وصف استعمال** اللغة و**استعمالها الآمر** أو **استعمالها المادح**، فإن هذا الفرق في الاستعمال ليس بوظيفة بسيطة من وظائف **المفردات**. ويمكن استعمال المفردات الوصفية للمديح أو للذمّ (مثلاً، القضية "أسالَ طعامَه على ربطة عنقه")، ويمكن استعمال المفردات "التقييمية" للوصف وللشرح ("لا بد من أن يكون جون رجلاً جيداً ومن نوع استثنائي حتى قام بمثل هذا الشيء". "لا فهو لم يكن أبداً مثالاً أخلاقياً، وإذا كان شيئاً فهو العكس، لكن لابدّ من أن يكون لديه قدرة على التضحية بالذات لم

نكن نتوقعها أبداً". هنا استخدمت اللغة **الأخلاقية** لتقوم بوظيفة **الشرح**). ولتكرار نقطة روث آنا بتنام من جديد نقول، لا ينتج شيء من كون الجودة صفة من الحقيقة المفيدة أن المفردة "جيد" تستعمل للمديح. ومع ذلك تشير البروفسور السيدة بتنام إلى وجود شيء **صحيح** خاص بحجة ماكي. فبعض العبارات الأخلاقية لها في صميمها توجّهٌ نحو العمل فلا إنكار في ذلك. فالمفردات: "يجب"، و"يلزم"، و"صحيح"، و"لا بد" هي أمثلة رئيسة عن المفردات "الموجِّهة للعمل". فلمسألة "يكون/ يجب" ليست مثل مسألة "الحقيقة/ القيمة" بحسب إشارتها. والقضية "أنا لم أخرج لأفعل ما يجب عليّ" تبدو أغرب من القضية "أنا لست هناك لأكون رجلاً جيداً" (والقضية "أنا لست هناك لأعمل ما يجب عليّ" تبدو ضعيفة).

وأشار ماكي قائلاً بعدم وجود صفة فيزيائية لها رابطة صميمية بالعمل (أو بالموافقة على العمل)، واستنتج أن "الكينونة شيء صحيح عمله"، وما شابه ذلك "غريب أنطولوجياً". غير أن هذه الحجة كانت متطرفة (بالإضافة إلى اعتمادها على الافتراض القائل، إن ترجمة الفيزيائي للعالَم هي النظرية الوحيدة الصادقة). وذلك، لأن بعض المحمولات **المعرفية** (على سبيل المثال، "يمكن القبول به عقلياً"، "معتقد مسوَّغ" هي أيضاً موجهة للعمل (معتبرين "العمل" بالمعنى الواسع بحيث يكون القبول بقضية يُعَدُّ عملاً). فيمكن المرء أن يقول، "X شيء جيد عمله" و"هنا مقدار كبير من الدليل على أن Y"، ولا يلتزم بالقيام بـ X (أو بالأمر به) أو بالقبول بـ Y، لكن، إذا قال إنسان "X هو العمل الصحيح الذي يجب القيام به في هذا الوضع"، أو "الاعتقاد بأن Y مبرَّر كاملاً"، عندئذٍ، يكون الإنسان موجَّهاً إلى عمل X (أو الأمر به)، والقبول بـ Y. فالمفردة

"مبرَّر" (في حالة الاعتقادات) لها الميزة التي هي كونها موجِّهة إلى العمل بقدر ما للمفردة "صحيح" بمعناها الأخلاقي.

الآن نقول، إذا حاكينا حجة ماكي واستنتجنا عدم وجود صفة مثل الكينونة **مسوَّغاً**، وإنما الموجود هو "مواقف تسويغ" ليس إلا، عندئذٍ، نضع أنفسنا في مذهب نسبي، كلياً. وقبل المضيّ إلى ذلك البعد الكارثي، علينا أن نتوقّف لفترة، لننظر في **سبب** ظهور المحمولات الموجِّهة للعمل "غريبة أنطولوجياً" للفيزيائي الملتزم.

لقد برهنت، في الفصل الثاني، على أن **المرجع**، هو ذاته، لا بد من أن يبدو "غريباً أنطولوجياً" عند الفيزيائي الملتزم. فإذا كانت الصفات الفيزيائية والعلاقات الفيزيائية هي وحدها الموجودة لكي يوجد، يجب أن يكون المرجع علاقة فيزيائية ـ غير أن المشكلة، حالتئذٍ كما رأينا، ستكون حصول كثرة فائضة من "المفردات المرشَّحة". فهناك عدد لامتناهٍ من العلاقات المرجعية المقبولة (وكله فيزيائي، أو على الأقل، هو طبيعي، إذا حسبنا **نظرية الفئة** جزءاً من الترجمة الطبيعية للعالم). وإذا كانت إحدى تلك العلاقات هي العلاقة المرجعية، فإن هذه الحقيقة بذاتها، ستكون حقيقة ميتافيزيقية **نهائية** ومن نوع غريب جداً.

والذي يجعل مثل هذه الحقيقة غريبةً هو أننا أنشأنا **حيادية** ما، **عدمية عقلية**، في داخل فكرتنا عن الطبيعة. فقد جرى الافتراض أن الطبيعة عديمة المصالح، والنوايا، أو الرأي. لنُسلِّم بأن ذلك صحيح، فالسؤال المطروح سيكون: كيف يمكن لعلاقة مرجعية مقبولة واحدة أن تكون هي المختارة، ميتافيزيقياً؟

صفة كون الطبيعة ذات عدمية عقلية هي التي جعلت المحمولات الموجِّهة مثل "هو صحيح" و"هو اعتقاد مسوَّغ" تبدو

"غريبة". فإذا كانت صفة فيزيائية P مشابهة لحق أخلاقي أو لتبرير إبستيمولوجي، فإن ذلك سيكون "غريباً" - ويكون غريباً، لذات السبب الذي يكون الأمر فيه "غريباً" إذا كان "المرجع" علاقة فيزيائية. وسيبدو الأمر كما لو أن للطبيعة ذاتها قيماً، في الحالة الأخلاقية، أو نوايا مرجعية، في الحالة السيمانطيقية.

لهذا السبب، أفتكر أن مور كان مصيباً (حتى لو لم تكن حججه مقبولة) في الاعتقاد بأن "جيد"، و"صحيح" (وأيضاً "المعتقد المسوَّغ"، و"يشير"، و"صادق") ليست مشابهة لصفات وعلاقات فيزيائية. وما يظهره هذا ليس الإفادة على أن الجودة، والصواب، والتسويغ المعرفي، والمرجع، والصدق ليست موجودة، بل إن المذهب الطبيعي الواحدي (أو "المذهب الفيزيائي") هو فلسفة غير كافية.

"النازي العاقل" ثانيةً

ما أزعَجنا، في السابق، يَمثُل في أننا لم نعرف كيف نبرهن على أن "النازي العاقل بشكل كامل"، افتراضاً، كانت له غايات غير عقلانية. وقد تكون المسألة على الشكل الآتي: لقد طابقنا، وبسذاجة، بين مسألة عقلانية **النازي** (بوصفه إنساناً له وجهة نظر أو وجهات نظر في العالم) وعقلانية **غايات** النازي.

فإذا لم تكن هناك غاية موجودة "في داخل" النازي يمكن اللجوء إليها، عندئذٍ، يبدو شاذاً تشخيصنا الموقف بالقول "لكارل أهداف غير عقلية". وحتى لو كان هذا جزءاً من النتيجة التي انتهينا إليها، في النهاية، فإن أول شيء نريد قوله هو أن كارل كان ذا أهداف **وحشية**، وليس القول، إن أهدافه كانت غير عقلية.

غير أن المسألة التي يجب النظر فيها، إذا كنا نبغي مناقشة

عقلانية كارل، هي لاعقلانية **معتقداته** وحججه، وليس أهدافه.

لنفترض، بادئ ذي بدء، أن كارل يزعم أن الأهداف النازية **صائبة** وجيدة أخلاقياً (كما فعل النازيون **في الواقع**، إن لم يكن في أمثلة الفلاسفة عموماً). عندئذٍ، نقول إنه في الواقع يتكلم هراء. وسوف يؤكِّد على جميع أنواع القضايا "الحقيقية"، مثلاً، القول بأن الأنظمة الديمقراطية تُدار من قِبَل "مؤامرة يهودية"، وسيقدم قضايا أخلاقية (مثلاً، إذا كان الإنسان "آرياً"، فإن واجبه يقضي بأن يعمل على إخضاع الأعراق غير الآريّة لسيادة "العرق السيد")، وليس لديه حجج جيدة لذلك. وفكرة "الحجة الجيدة" التي أقصدها هي الحجة **الداخلية** نسبة إلى الخطاب الأخلاقي العادي، لكن تلك هي الفكرة الملائمة، إذا كان النازي يحاول أن يبرِّر نفسه **داخل** الخطاب الأخلاقي العادي.

ومن جهة أخرى، لنفرض أن النازي **يرفض** الأفكار الأخلاقية العادية جملةً وتفصيلاً (كما فعل الإنسان الافتراضي من أتباع مذهب بنثام الكبار). فإني أقول، إن الثقافة التي ترفض الأفكار الأخلاقية العادية، أو التي تستبدلها بأفكار مستمدة من أيديولوجيا مختلفة، ومن نظرة أخلاقية مختلفة، ستفقد القدرة على **وصف** العلاقات العادية القائمة بين الأشخاص، والأحداث الاجتماعية، والظواهر السياسية، وصفاً كافياً وميسَّراً **على ضوء معارفنا الحالية.** ولا شك في القول إنه، إذا كانت الأيديولوجيا المختلفة والنظرة الأخلاقية المختلة **تفوقان** نظامنا الأخلاقي الحالي، فإن ذلك التبدل قد يكون جيداً وحكيماً، لكن إذا كانت الأيديولوجيا المختلفة والنظرة الأخلاقية المختلفة **سيئتين**، وبخاصة إذا كانتا منحرفتين وشاذتين، فإن النتيجة ستكون تمثيلاً للحقائق الاجتماعية والقائمة بين الأشخاص غير كافٍ، وغير ميسَّر، ومنفِّراً مثيراً للاشمئزاز. واضح، أن التعابير "غير كافٍ، غير

ميسَّر، ومنفِّر" تعكس أحكام قيمة، لكنني برهنت على أن اختيار مخطط مفهومي يعكس، **وبالضرورة**، أحكام قيمة، وأن اختيار مخطط مفهومي هو كل ما يعني العقلانية **المعرفية**.

وحتى إذا لم يفقد الفرد النازي قدرته على استعمال مفرداتنا الأخلاقية الوصفية الحالية، وحتى، إذا استبقى الأفكار القديمة في رأسه (كما لا يزال بعض الباحثين يألفون فكرة القرون الوسطى عن "الفروسية" ويستعملونها)، سوف لا تظل هذه الأفكار (نعني أفكارنا الأخلاقية الوصفية الحالية مثل، "مراعٍ للآخرين"، و"متعاطف مع الآخرين"، و"عادل"، و"منصف") من الأفكار التي يوظفها في عيشه حياته، نعني: سوف لا تظهر في إنشائه العالم.

ومن جديد، أود أن أوكِّد على أنني لا أقول إن **ما هو سيئ** في أن يكون المرء نازياً هو أن ذلك يؤدي به إلى أن يحوز على **معتقدات** منحرفة وغير عقلانية. فالسيئ في أن تكون نازيّاً هو في **الفعل** الذي تؤدي إليه هذه الكينونة. فالنازي شرير **و**هو ذو نظرة إلى العالم غير عقلانية. وهاتان الحقيقتان عن النازي مترابطتان وعلاقتهما متبادلة، لكن ذلك لا يعني أن النازي هو شرير **والسبب** الرئيس يتمثَّل في حيازته على نظرة غير عقلانية للعالم، بمعنى أن لاعقلانية نظرته إلى العالم **تؤلف** الشرّ. ومع ذلك يبدو لي أن هناك معنى يمكن بحسبه أن نتحدث هنا عن **أهداف** عقلانية أو غير عقلانية، أعني: أهدافاً من النوع الذي إذا قَبِل بها إنسان وسعى إليها فإنه سيتوصل إلى تقديم حجج واهنة وكاذبة لها (إذا قبل بمهمة تسويغها من ضمن مخططنا المفهومي العادي)، أو سيتوصل إلى تبنّي مخطط بديل لتمثيل الحقائق الأخلاقية الوصفية العادية (مثلاً، أن يكون المرء متعاطفاً)، وهو أمر غير عقلاني، ومن الصواب أن تدعى "أهدافاً غير عقلانية". وفي الخلاصة نقول، هناك رابطة بين توظيف مخطط

مفهومي عقلاني في وصف الحقائق ذات الصلة الأخلاقية وملاحظتها والحيازة على أنماط معينة من الأهداف مقابلة لأخرى.

(غير أن السؤال هو: ماذا لو لم يقدِّم النازي سبباً لكونه نازيّاً سوى القول: "ذلك ما أشعر بأني أحبّ القيام به"). وهذا السؤال سؤال طبيعي، كما أن الجواب الطبيعي هو الجواب الصحيح أيضاً، وفي مثل هذه الحالة يكون سلوك النازي اعتباطياً، بالإضافة إلى كونه شريراً. ولنلاحظْ أن المفردة "اعتباطي" هي واحدة من المفردات التي أدعوها مفردات "أخلاقية ـ وصفية"، أي هي مفردة يمكن استعمالها من دون تبديل في ماصدقها(*)، بغية التقييم (واللوم في هذا المثال)، والوصف "قرر جون اعتباطياً أن يغير وظيفته"، والشرح (أو الإشارة إلى عدم وجود شرح من نوع معين يمكن تقديمه)... إلخ. والواقع هو أني عندما قلت إن قراراً كارل أن يكون نازياً (في المثل الموصوف) هو قرار اعتباطي تماماً، كنت واصفاً لا مقيِّماً. وهناك أشياء كثيرة أقوم بها بصورة اعتباطية، وبالمعنى الحرفي ـ اختياري لممر عبر الساحة الجامعية لا آخر، لكن هذا لا يعني وجود أي خطأ يتعلق بهذه الأعمال. (فالأمور هي، وبكل بساطة، أمور تافهة جداً). وحتى إذا قمت بعمل مهم "اعتباطياً" ـ لنقُل تغيير الوظيفة ـ فهذا يمكن أن يكون **صحيحاً**، إذا لم يكن هناك مسؤوليات عائلية مترتّبة عليّ. غير أنه، إذا كان العمل من النوع الذي **يتطلّب تسويغاً**، فإن القيام به بطريقة اعتباطية ومن دون تسويغ سيعرِّض الفاعل للومٍ مشروع. فاتخاذ القرار يؤثر تأثيراً مؤذياً في حياة الآخرين (وقد يؤثر في حياته ذاتها)، وبمقدار عظيم ومن دون تسويغ، ويكون

(*) Denotation: تعني الماصدق، في علم المنطق، أي المعنى الكمّي للكلمة، أي عدد الأشياء التي تنطبق عليها الكلمة.

اعتباطياً ومقصوداً (وهذه مفردة أخرى من المفردات الأخلاقية الوصفية)، هو مثل نموذجي عن اللاعقلانية، وليس مجرد لاعقلانية، بل هو انحراف وشرّ.

كنا بدأنا بحثنا في الفصل السابع مناقشة رأي بنثام المفيد، بعد وضع "الانحياز جانباً"، فلعبة البوش ـ بنْ[*] (Pushpin) (وهي لعبة صغار قديمة تشبه لعبة تدلي- ونكس[**] (Tiddlywinks)) جيدة مثل "فنون وعلوم الموسيقى والشعر". ووفقاً لرأي بنثام، إن السبب الوحيد **لكون** الشعر أفضل من لعبة البوش ـ بنْ يتمثّل في نهاية المطاف، في الحقيقة الصلدة المفيدة أنها تولّد إرضاءً أعظم من لعبة البوش ـ بنْ (أو ترضي وتريح كثيراً من الناس). ثمة شيئان خاطئان، من الوجهة الأساسية، يتعلقان بهذه النظرة: أحد الخطأين هو أن "الإرضاء" (أو "المصلحة الذاتية") لا يمكن أن يكون هدفاً لأي كائن لا يكون له أهداف **أخرى**. فإذا لم يكن لي هدف آخر غير "مصلحتي"، فإن "مصلحتي" ستكون فكرة عديمة المعنى، وتعود هذه الفكرة إلى الأسقف بتلر (Butler). والأهم من ذلك هو أن بعض **ظواهر الرضا** أفضل و"أنبل" من بعضها الآخر، ويمكن للمرء أن يقدم أسباباً لذلك. فالشعر والموسيقى يقدمان سلواناً، ويوسِّعان حساسيتنا، ويوفِّران أشكالاً مهمة من التعبير الذاتي للكثير من البشر، بمن فيهم العديد من أكثر الموهوبين الذين أنتجهم الجنس البشري.

وإن استدعاء هذه الأسباب لتقييم بعض ظواهر الإرضاء والارتياح وتفضيلها على "انحيازات" الآخرين مرتبط ارتباطاً وثيقاً

(*) هي لعبة بالدبابيس المدفوعة يلعبها ذوو الأعمار الصغيرة.

(**) لعبة أخرى تكون بالأقراص. وفيها يُجعل قرص صغير بالضبط على حافته، وهو على قرص أكبر موجود على منضدة، يندفع إلى أعلى والسقوط في كأس.

بنظرية "المكوِّنين الاثنين" وبالفكرة التي تقول، إن صفات القيمة هي "غريبة أنطولوجياً". وكان بنثام يشتغل بنموذج "الحقائق الحيادية" و"الانحيازات" الاعتباطية. والواقع أن تسمية تفضيل الشعر "انحيازاً" هي مجرد طريقة بنثام في سبيل الاقتراح بأن الحقيقة المفيدة أن الشعر يولّد إرضاءً أعظم من لعبة البوش - بنْ هي الاعتبار **الوحيد** الذي ليس "اعتباطياً"، بالمقارنة مع الاثنين، **فأي** تفضيل **لنوع** واحد من الإرضاء على آخر هو اعتباطي (كما قيل). غير أن هذا كَذب، وببساطة هو كذلك، استناداً إلى المركز الفعلي لفكرة الأفضلية "الاعتباطية"، في مخطط تصوراتنا، وهو عديم المعنى، إذا سحبت المفردة "اعتباطي" من المخطط الذي تنتمي إليه. (وكذلك نقول، إن القضية التي تقول، إن تفضيل الشعر على لعبة البوش - بنْ انحياز، هي قضية **كاذبة، وبالمعنى الحرفي**). لقد قيل، إنه لمشروع من الوجهة الأنطولوجية، القبول بوجود أشياء من قبيل **ظواهر الإرضاء والارتياح**، وليس بالمشروع أن يُسلَّم بأشياء مثل الحساسيات الموسِّعة، والذخائر المكبَّرة الخاصة بالمعنى والاستعارة، وأشكال التعبير، والتحقيق الذاتي... إلخ. ففكرة عدم كون القيم جزءاً من أثاث العالم، وفكرة أن "أحكام القيمة" هي تعابير عن "الانحياز" هما وجهان لعملة واحدة.

لقد بحثنا في مسألة ما إذا كان ممكناً دعم "أحكام القيمة" دعماً عقلياً. ورأينا أن الأجوبة السلبية المختلفة قامت على افتراضات فلسفية ملتبسة: أي أن العقلانية ذاتها لا تصلح إلا "للتبنؤ" أو أنها جيدة للحصول على "إجماع"، وليس إلا، أو أن هناك منهجاً واحداً وجيداً لبلوغ الصدق (حيث يُقال، أحياناً، إن معايير الصدق الوحيدة هي التنبؤ والإجماع)، أو أن أحكام القيمة لها "مكوِّنا معنى اثنان"، أو أن صفات القيمة "غريبة أنطولوجياً". وإن الموقف الذي دافعت عنه هو في القول، إن أي اختيار لمخطط تصورات يفترض قيماً،

وإن اختيار المخطط لوصف العلاقات العادية بين الأشخاص والحقائق الاجتماعية، ناهيك بالتفكير بخطة حياة الإنسان ذاتها، يشتمل في ما يشتمل على القيم **الأخلاقية** للإنسان. فالإنسان لا يستطيع أن يختار مخططاً يكون ببساطةٍ، "نسخة" عن الحقائق، إذ لا وجود لمخطط تصورات يكون مجرد "نسخة" عن العالم. وإن فكرة الصدق ذاتها تعتمد، لصالح مضمونها، على المعايير التي لدينا عن المقبولية العقلانية، وهذه المعايير تعتمد، بدورها على قيمنا وتفترضها. وما أقوله، بطريقة تخطيطية وبإيجاز شديد، هو أن نظرية الصدق تفترض وجود نظرية في العقلانية، وهذه، بدورها، تفترض نظريتنا الخاصة بالجيد.

وعلى كل حال نقول، إن "نظرية الجيد" ليست برنامجاً فحسب، بل تعتمد هي ذاتها على افتراضات تتعلق بالطبيعة البشرية، وبالمجتمع، وبالعالم (بما في ذلك الافتراضات الثيولوجية والميتافيزيقية). وعلينا أن نراجع نظريتنا الخاصة بالجيد (كما هي) مرةً ثانية وثالثة، كلما ازدادت معرفتنا وتغيّرت نظرتنا إلى العالم.

لقد صار واضحاً أنه، في المفهوم الذي أنافح عنه، لا وجود لشيء مثل "الأساس". وحول هذه النقطة يقلق الناس فيتساءلون: "ألسنا نقترب من النظرة التي تقول بعدم وجود فرق بين "المسوَّغ" و"المسوَّغ على ضوء معارفنا" (أي المذهب النسبي)، أو حتى "مسوَّغ على ضوء معارفي **أنا**" (وهذا نوع من المذهب الأناني المتطرف؟).

ووضع الإنسان الأناني هو، والحق يُقال، الوضع الذي سنقع فيه إذا حاولنا أن نقف خارج نظام التصورات الذي ينتمي إليه تصور العقلانية، وفي الوقت ذاته، نتظاهر بأننا نقدم فكرة "عقلانية" أفضل عن العقلانية! (وهناك العديد من المفكرين الذين سقطوا في وهدة

الخطأ بقولهم لنا، إنهم يحوزون على أخلاق "أفضل" من التقاليد كلها، وفي كل حالة لم يفعلوا سوى إنتاج حالة بشعة وفظيعة جداً، إذ كان كل ما **قدروا** على فعله هو أن يسحبوا، **وبطريقة عشوائية** بعضاً من القيم من سياقها، وتجاهل القيم الأخرى في الوقت نفسه). ونقول لا أمل لنا في إنتاج **مفهوم** للعقلانية أكثر عقلانيةً أو **مفهوم** أفضل للأخلاق إلا إذا عملنا من **داخل** تقاليدنا (مع أصدائها في ساحة المدينة الإغريقية، ونيوتن، وهلمّ جرّاً، في حال العقلانية، ومع أصدائها الخاصة **بالكتاب المقدّس**، والفلاسفة، والثورات الديمقراطية... إلخ، وذلك في حالة الأخلاق)، لكن هذا لا يعني إطلاقاً القول، إن كل ذلك معقول بالمفاهيم التي لدينا الآن. فنحن لسنا بواقعين في فخ جحيم المذهب الأناني الفردي، لكننا مدعوون للانخراط في حوار إنساني حقيقي، حوار يجمع ما بين المجموع والمسؤولية الفردية.

السؤال الآن هو: هل لهذا الحوار نهاية مثالية؟ وهل يوجد مفهوم **صادق** للعقلانية، وأخلاق **صادقة**، حتى ولو كان كل ما نملكه **نحن** هو **مفاهيمنا** لها، فقط؟ وهنا، ينقسم الفلاسفة، مثل سواهم. إن ريتشارد رورتي (Richard Rorty)، في خطابه الرئاسي[5] الذي توجّه فيه إلى الجمعية الفلسفية الأميركية، اختار، وبقوة، النظرة التي تقول لا وجود لشيءٍ سوى الحوار، فلا يمكن وضع نهاية مثالية أو تجب الحاجة إليها. غير أن السؤال الذي يبقى مطروحاً، هو: كيف

(5) انظر: Richard Rorty,"Pragmatism, Relativism and Irrationalism," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (August, 1980),

وانظر أيضاً: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

يختلف التأكيد على القول "بعدم وجود سوى الحوار" عن المذهب النسبي المتناقض ذاتياً الذي بحثناه في الفصل الخامس؟ فالحقيقة ذاتها التي تفيد أننا نتكلم عن مفاهيمنا المختلفة بوصفها مفاهيم **للعقلانية** تضع (Grenz - Begirff)، أي تضع تصوراً حدِّياً للصدق المثالي.

ملحق

في ما يأتي النظرية المشار إليها في الفصل الثاني.

نظرية: لتكنْ L لغةً ذات محمولات $F_1, F_2..., F_k$ (وليس يلزم أن تكون وحدات صغيرة). ولتكنْ I تأويلاً، بمعنى تعيين مفهوم لكل محمولات في L. عندئذٍ، إذا لم تكن I تافهة، بمعنى أن يكون لمحمول واحد، على الأقل، ماصدق لا يكون فارغاً ولا شاملاً، في عالم ممكن واحد، على الأقل، فسيوجد هناك تأويل ثانٍ J مختلف عن I، لكنه يجعل القضايا ذاتها صادقةً، في كل عالمٍ ممكنٍ، مثل I.

البرهان: ليكن...... W_1 , W_2 جميع العوالم الممكنة، وفي نظام منطقي معين، ولتكن U_i ترمز لمجموعة الأفراد الممكنين الموجودين في العالم W_j. ولتكن R_{ij} مجموعة الأعداد التي تؤلف ماصدق المحمول F_i، في العالم الممكن W_j طبقاً لِـ I (وإذا لم تكن F_{ij} وحدات صغيرة، فإن R_{ij} ستؤلف مجموعة من n_i - tuples، حيث n_i ترمز إلى عدد مواطن الحجة، الخاصة بـ F_i). البنية $< U_j; R_{ij}$ (I = 1, 2..., k)$>$ هي "النموذج المقصود" بـ L، في العالم W_j نسبةً إلى I (أي، U_j هو عالم الخطاب الخاص بـ L، في العالم W_j و(بالنسبة إلى i = 1, 2,..., k) تكون R_{ij} ماصدق المحمول F_i، في W_j.

وإذا كان محمول واحد على الأقل لنقلْ F_u له ماصدق R_{uj} ليس بفارغ ولا يشمل كل U_j، اخترْ تبديلاً P_j لـِ U_j بحيث يكون R_{uj} (R_{uj}).

وإلا اجعلْ P_j هي الهويّة. وبما أن P_j هي التبديل، فإن البنية $<U_j; P_j (R_{ij}) (i = 1, 2,..., k)>$ تكون متماثلة في الشكل مع $<U_j; R_{ij} (i = 1, 2,..., k)>$ وكذلك النموذج الخاص بالقضايا ذاتها في L (أي، بالنسبة إلى القضايا في L الصادقة باعتبار I في W_j).

لتكن J هي تأويل L الذي يعيِّن للمحمول $(F_i = 1, 2,..., k)$ المفهوم الآتي: التابع $f_i(w)$ الذي قيمته، في أي عالم ممكنٍ W_j هي $P_j (R_{ij})$. وبمفردات أخرى نقول، إن ماصدق F_i فِي كل من W_j في ضوء التأويل J يُعَرَّف بأنه $P_j (R_{ij})$. وبما أن $<(U_j = P_j (R_{ij}) (i = 1, 2,..., k)>$ هو نموذج لمجموعة القضايا ذاتها مثل $<(U_j; R_{ij} (i = 1, 2,..., k)>$ (بفضل التماثل الشكلي)، فإن القضايا ذاتها هي صادقة، في كل عالم ممكن J، كما في ضوء I، وJ تختلف عن I، في كل عالمٍ يكون فيه لمحمول واحد، على الأقل، ماصدق غير تافه. وهو المَطلوب برهانه.

تعليق أول: إذا افترضنا أنه يوجد، في عالم W_j، فئتان تؤلفان ماصدقات لمحمولات I في W، في ضوء I ـ لنقلْ، فئة القطط وفئة الكلاب ـ عندئذٍ، نقول، إذا كان هناك كلاب أكثر من القطط (أو على الأقل، عدد القطط مثل عدد الكلاب)، فيمكننا أن نأخذ أي فئة من الكلاب يساوي عددها فئة القطط (أي فئة من القطط يكون عددها كعدد فئة الكلاب)، ونختار P_j التي تطابق فئة الكلاب المختارة مع فئة القطط (وعلى التوالي، أي فئة من القطط لها مقدار فئة من الكلاب نفسه).

والعكس بالعكس، وهذا سيضمن أنه، في ضوء J، سيكون ماصدق المحمول الأول -المحمول الذي ماصدقه في ضوء I هو فئة القطط - هو فئة من الكلاب، في ضوء J، في W_j، أو ماصدق المحمول الثاني - المحمول الذي ماصدقه، في ضوء I هو فئة الكلاب، هو فئة القطط J، في W_j.

تعليق ثانٍ: إذا وجدت أشياء - لنقُل، "أحاسيس" لا يرغب الإنسان بتبديلها، لأنه يعتبر محمولات تلك الأشياء "مطلقة"، بمعنى ما، فإنه سيشترط وجوب أن تكون التبديلات P_j متمثلةً في مطابقة تلك الأشياء. وسيكون لهذا تأثير في عملية حصر أي محمول في L بتلك الأشياء ذات الأفضلية هو ذاته في ضوء I و J، في كل عالم من العوالم.

تعليق ثالث: لئن كانت القضايا تخضع لشروط صدق متعادلة، منطقياً، في ضوء I, J، فالنتيجة هي **أن القضايا الشرطية المضادّة للحقائق** تكون محفوظة أيضاً، استناداً إلى سيمانطيقا العوالم الممكنة المعيارية.



الثبت التعريفي

اتساق (Coherence): هو عدم تناقض نتيجة حجة (برهان) من الحجج المنطقية مع مقدِّماتها، بل حصول انسجام بينهما.

استدلال (Inference): اشتقاق قضيته تسمى النتيجة من قضية أخرى أو من عدة قضايا تسمى مقدمات.

استقراء (Induction): الاستقراء، خلاف الاستدلال، هو منطق العلوم الطبيعية. وكان أول من ذكره فرانسيس بيكون. وفي ما يأتي مثل عنه:

الحديد يتمدد بالحرارة

النحاس يتمدد بالحرارة

القصدير يتمدد بالحرارة

....

إذاً كل المعادن تتمدد بالحرارة

يلاحظ أن الانتقال هنا، من المقدمات إلى النتيجة، هو انتقال من الجزئيات إلى التعميم.

استنباط (Deduction): الاستنباط، كما عرّفه أرسطو، هو استخراج نتيجة من مقدّمات تسندها. وغالباً ما يتألف البرهان الاستنباطي الذي عرف باسم "القياس" من مقدمتين ونتيجة. أما المبدأ الذي يقوم عليه البرهان الصحيح فهو مبدأ اتّساق النتيجة مع المقدمتين أو عدم تناقضها معهما. نذكر مثالاً على ذلك ما يأتي:

كل إنسان فانٍ

سقراط إنسان

إذاً سقراط فانٍ

ذلك القياس المنطقي الأرسطي.

في المنطق الحديث أو منطق الرياضيات الحديثة، صار مبدأ الاستنباط التضمّن عوضاً عن الاتساق.

مثال على ذلك:

إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود

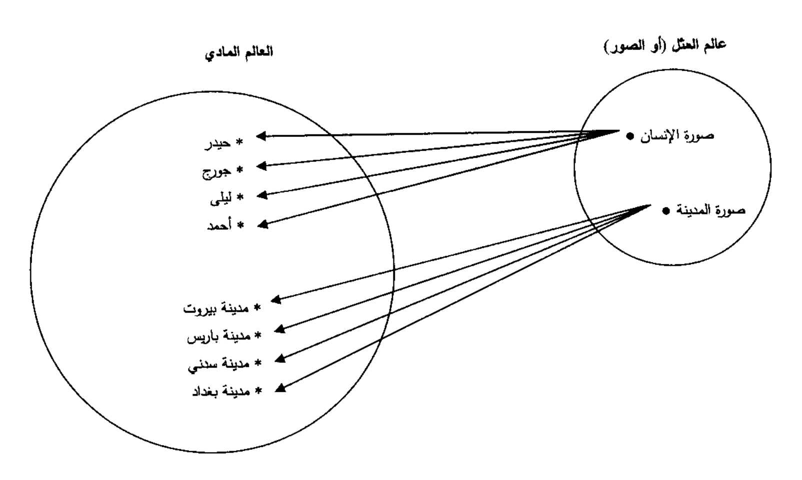
بما أن الشمس طالعة

فإذاً، النهار موجود

واضح أن النتيجة متضمنة في المقدمة الأولى وهي مدعومة من المقدمة الثانية.

أفلاطونية (Platonism): هي الفلسفة التي وضعها الفيلسوف اليوناني أفلاطون (تلميذ سقراط) نحو 400 سنة ق.م. وهي نوع من الميتافيزيقا وبحسبها اعتَقَد بوجود عالم آخر غير عالمنا، دعاهُ عالم المثل أو الصور، مثل الحق والخير والجمال والإنسان والعدد، وغير ذلك من الأفكار الكلية والمعقولات. وإن هذا العالم واقعي ولا يقدر

على الاتصال به إلا الفلاسفة الحكماء، وإن كل شيء في عالمنا الحسي ما هو إلا نسخة ناقصة عن مثاله أو صورته في عالم المثل أو الصور. فالإنسان سقراط هو نسخة عن صورة الإنسان، ومدينة بيروت نسخة عن مثال المدينة، وهكذا. والمصور الآتي يوضح ذلك:



($\gamma = \chi^2 + 5\chi+6$). والتابع (أو الدالّة، كما يدعى أحياناً) هنا هو ع.

إكولوكيشن (Echolocation): نظام يشبه الرادار أو آلية توجيه في الأعضاء الحسية لبعض الحيوانات اللبونة مثل الخفافيش والحيتان بها تترجم أصداؤها إلى إشارات توجيهية تمكّنها من تجنّب جميع العقبات في طريقها.

أنطولوجيا (Ontology): الأنطولوجيا أحد فروع الفلسفة عموماً، والميتافيزيقا خصوصاً. وموضوع هذا الفرع هو الوجود من حيث هو وجود. وسؤاله الرئيس: ما هو الوجود؟ لكن ظهور العلوم وفلسفات جديدة كالمذهب الاسمي ومذهب الوضعية المنطقية، بالإضافة إلى

فلاسفة ما بعد الحداثة في زماننا، فقد خفَّف، وبمقدار كبير، من الانشغال بالأنطولوجيا والميتافيزيقا.

أوكتاف (Octave): الفترة بين نغمة موسيقية ونغمة أخرى لها ضعف الذبذبات أو نصف عددها.

براغماتية (Pragmatism): وهي فلسفة أميركية شملت عند انطلاقتها ثلاثة فلاسفة هم:

1 ـ تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839-1914). وهو فيلسوف أميركي، كان أول من نحت هذا المصطلح Pragmatism الذي عنى به مذهب النتائج العملية لأن لفظة Pragma تعني العمل. إذاً، منذ البداية نقول، إن بيرس كان مدافعاً عنيداً عن التجريبية (Expermentalism) المذهب الذي مبدؤه التجريب. لذلك يمكن القول أن مذهبه أقرب إلى التيار الفكري المختبري (Laboratory Philosophy) من هنا كان مذهبه متعارضاً مع مذهب الحدس (Intuitionism) ومذهب القَبْلية (Apriorism). وتمثَّل جوهر مذهبه في نظريته في معنى التصور (Concept) حيث قال، إن معنى التصور هو مجموع نتائجه العملية، ليس إلا.

2 ـ كما شملت البراغماتية الفيلسوف وليام جيمس (William James) (1842-1910) الذي طوّر نظرية بيرس في معنى التصور فصاغ نظريته في الصدق (Truth) التي مفادها أن صدق التصور ليس سكونياً، أي التصوّر لا يملك في ذاته صدقه، بل صدقه يحدث له في التجربة (Experience). التصور يصير صادقاً خلال التجربة. معنى ذلك أن المعرفة (Episteme) ليست جاهزة، بل ابنة التجربة.

3 ـ ونذكر الفيلسوف جون ديوي (John Dewey) الذي تابع الفلسفة البراغماتية وطبّقها في أكثر من مجال، وخصوصاً، مجال التربية.

برهان بالخلف/ برهان بنقض الفرض (Reductio ad Absurdum): هو البرهان على أن شيئاً ما كاذب ومرفوض منطقياً للتناقض في النتائج المترتبة على افتراض صدقه.

بسيكولوجيا غشتالتية (Gestalt Psychology): هذه مدرسة في علم النفس أكَّد علماؤها على أن الكلّ هو أكثر من مجموع أجزائه المكوّنة، وأن الأجزاء تتكيّف بعلاقاتها بالكل وببعضها، في أغلب الأحيان. وقد ركّزت هذه البسيكولوجيا الغشتالتية على دراسة الإدراك والسلوك عبر استجابة الكائن الحي لكل الشيء، وليس لعناصره، عنصراً عنصراً.

تسوير (Quantification): ويعني، في علم المنطق استعمال كلمة "كل" و"بعض" في مقدِّمة القضايا (الجمل) حصراً لها أو لبعضها. فالقضية: كل إنسان فانٍ، تسمى قضية كلية، لأن سورها "كل". والقضية: بعض الناس شاعر تسمى جزئية، لأن سورها "بعض".

تضايف (Correlation): علاقة الترابط المتبادلة بين متغيرين أو أكثر. فالقوانين العلمية كلها علاقات تضايف أو ترابط. مثلاً، قانون نيوتن في الحركة: ق = ك.ع حيث ق، ك، ع ترمز، على التوالي، إلى القوة المطبقة على جسم كتلته ك والمحركة له حركة ذات تسارع ع. ولما كانت كتلة الجسم ثابتة، فإن العلاقة بين ق وع ترابطيةً متبادلة.

توبولوجيا (Topology): الهندسة اللاكمية وهي فرع من فروع الرياضيات يختص بدراسة موقع الشيء بالنسبة إلى الأشياء الأخرى (لا المسافة ولا الحجم).

توتولوجيا (Tautology): تحصيل حاصل، وهو وصف لتعريف الشيء بذاته أو بصفاته أو بمثلٍ عنه كأن يُقال: الماء هو الماء أو الماء هو البحر. واضح أن مثلَ هذا النوع من التعريف لا يشفي القليل، إذ هو لا يضيف إلى معنى الشيء شيئاً!

حجة (Argument): ويقال أيضاً برهان أو قياس، ومن أمثلته نذكر ما يأتي:

كل إنسان فان... (1)
سقراط إنسان... (2)
إذاً، سقراط فان.
وكذلك: إذا كانت الشمس طالعةً، فالنهار موجود... (1)
الشمس طالعة... (2)
إذاً، النهار موجود.

ويتألف القياس من مقدمتين هما (1) و(2) في المثلين السابقين، ونتيجةً مستنبطةً منهما.

حد (Term): الحد في علم المنطق يقابل الكلمة في اللغة الطبيعية. فالقضية المنطقية (الجملة في اللغة) تتألف من حدّين أولهما يدعى الموضوع والثاني يدعى المحمول. فالقضية سقراط فانٍ، موضوعها سقراط ومحمولها فانٍ.

دالّة (تابع) (Function): هذا المصطلح يُستعمل في علم الرياضيات بوجه خاص مثلاً: ع = $س^2$ + 5س + 6

صحيح (Valid): الصحة المنطقية صفة القياس (البرهان المنطقي) وتتحقق عندما تكون النتيجة متسقة مع مقدمتي القياس فلا تناقض بينهما.

طاقة حركية (Kinetic Energy): هي الطاقة الحائز عليها الجسم المتحرك وهو متحرك. مثل طاقة السيارة المتحركة وطاقة الجسم الساقط من برج. ويقابلها، في علم الفيزياء ما يسمى الطاقة الكامنة (Potential Energy) وهي طاقة الجسم الساكن، كالكتاب الموجود على المنضدة.

فنومينالية (Phenomenalism): هذا المذهب الفلسفي عبارة عن نظرة لا تعتبر الموجودات الفيزيائية ذات وجود في حد ذاتها، فهي لا تعدو أن تكون ظواهر إدراك حسي أو حوافز حسية (مثلاً، الأحمر، والصلابة، والنعومة، والحلاوة... إلخ) مقيمة في المكان وفي الزمان. وبصورة خاصة، يختزل هذا المذهب الكلام على الموجودات الفيزيائية، في العالم الخارجي، إلى مجرد كلام عن رزم من المعطيات الحسية. وهذا المذهب هو صورة راديكالية عن المذهب التجريبي الحسي (Empiricism). وتجدر الإشارة إلى أن هذا المذهب يختلف عن الفلسفة الفنومينولوجية (Phenomenology) التي قال بها الفيلسوف هوسرل (Husserl).

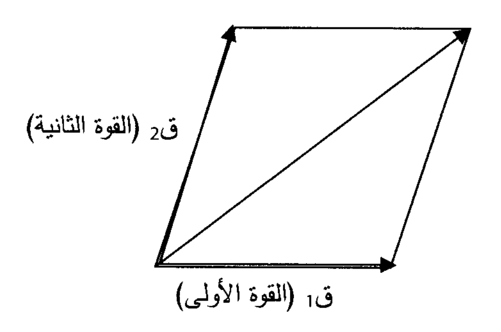
فنومينولوجيا (Phenomenology): الفنومينولوجيا هي الفلسفة التي وضعها الفيلسوف هوسرل (E. Husserl) ومن أهم عناصرها عنصر القصدية (Intentionality) والذي غالباً ما يوصف بالقول، إنه "عن"... أي أن الوعي هو، دائماً، وعي لشيء أو عنه. ويدعى موضوع الوعي الموضوع المقصود.

فوضوية (Anarchism): الفوضوية مذهب يرفض أتباعه فكرة الدولة جملةً وتفصيلاً. والاعتراض على الدولة (الإمرة) يشرحه الفوضويون بقولهم، إنّ الدولة مؤسسة ضارة، ومدمّرة فهذه المؤسسة مصدر انقسام ولامساواة وعقاب وتقييد وهي ضد الروابط الاجتماعية التي تنشأ، دون قسر، من التعاون والاحترام المتبادل والمحبة بين

الأفراد. هذه الروابط، في رأي الفوضويين، هي التي توحد المجتمع لا قوانين الدولة وتهديداتها وعنفها المؤسساتي. والحق يقال، إن معظم فلاسفة الفوضوية يشتركون في قبولهم بما يسمى نظرية النظام العفوي.

قانون التربيع العكسي (Inverse Square Law): هو علاقة رياضية من قبيل قانون الجاذبية بين الأجسام ق/ 1 =ثا ك$_1$ ك$_2$/ ب^2 الذي يفيد أن قوة التجاذب بين الأجسام ق تتناسب طرديّاً مع كتليتهما وعكسياً مع مُربَّع البعد بينهما. والتربيع العكسي يتجلّى في كون القوة ق والبعد ب يحتلان موضعين، في القانون، متعاكسين. لذلك، إذا زاد أحدهما نقص الآخر، والعكس بالعكس.

قانون متوازي الأضلاع (Parallelogram Law): المصور الآتي يوضح قانون متوازي الأضلاع



يرجى الانتباه إلى أن الشعاع (السهم) يمثل القوة.

قضية (منطقية) (Sentence): هي ما يسمى جملةً في قواعد اللغة، والأدق أن نقول، هي مضمون الجملة الذي يحتمل الصدق أو الكذب. فقد يكون المضمون الواحد في أكثر من لغة فتكون

القضية واحدة بالرغم من تعدَد صورها اللغوية. مثل أنا أحب في العربية، (j'aime) في الفرنسية، (I Love) في الإنجليزية، فهذه الصيغ اللغوية الثلاث تفيد قضية واحدة هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يُقال، في المنطق، إن القضية تتألف من موضوع ومحمول بدلاً من القول، إنها تتألف من مبتدأ وخبر. غير أن أهم تحديد منطقي للقضية هي في القول، إنها كل جملة تحتمل الصدق أو الكذب. فهي ما يُعرف في قواعد اللغة بالجملة الخبرية تمييزاً لها من جمل الأمر وجمل التعجب، وما شابه التي لا تحتمل الصدق أو الكذب.

كتلة ألياف عصبية (Corpus Colossum): تصل بين الجسمين نصف الكرويين للدماغ.

ماصدق (Extension Denotation): يخص هذا المصطلح علم المنطق. وهو يختلف عن مفهوم الشيء أو التصوّر في أنه محصور في العدد الذي ينطبق أو يصدق عليه ذلك الشيء أو التصور. فماصدق إنسان هو 4.5 مليار من البشر تقريباً. وماصدق "شجرة" هو عدد الأشجار في العالم، أي معناها الكمّي.

مبدأ التحقق (Verification Principle): اختبار النظريات والفرضيات العلمية ونتائجها تجريبياً للتحقق من صدقها أو عدمه.

مبضع أوكام (Occam's Razor): وهو مبدأ وضعه الفيلسوف أوكام (Occam) الذي عاش في القرون الوسطى ومؤداه أنك إذا كنت تستطيع شرح شيء أو مسألة بمبدأ أو اثنين، فلماذا ثلاثة وأربعة. لذا، عليك أن تُعمِل مبضعك فتقطع المبادئ النافلة وتلقيها في البحر. واضح أن مرمى المبدأ هو الاقتصاد الفكري والبساطة. والحق، إن البساطة صارت من معايير اختيار النظريات عندما تكون متكافئة في

طاقتها النظرية، هذا، فضلاً عن معايير أخرى، مثل الأناقة الجمالية التي ذكرها كواين (Quine).

المذهب التجريبي الحسي (Empiricism): هذا المذهب الفلسفي نشأ في بريطانيا وكان أبرز مؤسسيه الفيلسوفان جون لوك (John Locke) ودايفد هيوم (David Hume). أما مبدؤه الأساسي فيفيد أن أصل المعرفة واحد وحيد، ألا وهو الإدراكات الحسية التي تأتي بها الحواس. وقال لوك العقل مجرد صفحة بيضاء (Tabula Rasa) عليها تنطبع الأحاسيس الواردة من الخارج. أما هيوم فقد رفض هذه الفكرة، واعتبر الحاصل المعرفيّ عبارة عن تيّار من الإدراكات الحسية المختلفة ليس إلا.

المذهب المثالي الترانسندنتالي (Transcendental Idealism): هو مذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت (Immanuel Kant) ومفاده أن للمعرفة مصدرين هما: الحواس والعقل. فالحواس تقدم الأحاسيس العشوائية التي لا نظام لها والعقل يقدم مبادئ التنظيم (الزمان والمكان) والمقولات مثل مقولة السببيّة. فإذا قال قائل: الكتاب **فوق** الطاولة، فهو قد حصل على معرفة الكتاب والطاولة من طريق حواسه. أما معرفته بالعلاقة المكانية **فوق** فقد وفّرها له عقله، وتحديداً، وظيفة في عقله يسميها كَنْت الفهم.

مذهب المنفعة (Utilitarianism): هذا المذهب عبارة عن نظرية أخلاقية تفيد بأن صحة السلوك وخطأ السلوك يتوقفان على نتائجه. وقد عرّف مؤسس النظرية الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) هذا المذهب بقوله: هو تحقيق السعادة العظمى للعدد الأكبر من البشر، وذلك في كتابه **مبادئ الأخلاق والتشريع** (*The Principles of Morals and Legislation*). واضح أن مبدأ النظرية مبدأ كمّي إذ يختص بما يسميه بنثام حساب اللذة (Hedonistic

Calculus) الذي يعتمد على معايير الشدة (Intensity)، والمدة (Duration)، واليقين أو عدمه (Certainty of Uncertainty) والقرب أو البعد (Propinquity or Remoteness).

مرجع (Reference): المقصود بالمرجع هو الواقع الماثل في العالم الخارجي وظواهره، والذي يعود إليه العلماء عادة للتحقق من صحة فرضياتهم ونظرياتهم العلمية حتى إذا وُجد ما يتطابق معها في العالم الخارجي عُدَّت صحيحة، وإلا عُدِّلت أو ألغيت.

مفهوم (Intension): وهو ما يعرف في اللغة عموماً وفي علم المنطق خصوصاً بالمعنى الذي يشمل ماهيّة الشيء وصفاته، وما شابه. فمفهوم الإنسان يعني الحيوان العاقل والاجتماعي والذي يسير على قدمين، وينشئ مجموعات ودولاً، إلى غير ذلك من المصاحبات.

مِنْتاليس (Mentales): لغة افتراضية فيها يكون تمثيل التصورات والقضايا (الجمل) في العقل من دون كلمات.

نيتشه (Nietzsche): توصف فلسفة نيتشه بأنها عدميّة. فهو الذي قال: "وصفت كتاباتي بأنها مدرسة للشك، بل للاحتقار، وأيضاً ولحسن الخط، (وصفت بأنها مدرسة) للشجاعة، وللجرأة. والحق، أنا لا أعتقد بوجود أي إنسان كانت نظرته إلى العالم متصفة بمثل شكي العميق..." (Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human,* trans. by R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Preface 1),

وقد عنى نيتشه بكلامه نقّاد كتاباته في زمانه .وعندما يسأل نيتشه: "ما هو الصدق؟" يجيب: "جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشابيه بصفات الإنسان: وباختصار مجموعة من العلاقات الإنسانية تمّت تقويتها، وتحويلها، وإغناؤها، وبعد

استعمال طويل لها بدت للناس بأنها ثابتة، وقانونية، وملزمة!"
ويتابع نيتشه مباشرة، ليعلن أن "الصدق وهم" ,Sander Gilman)
Carole Blair and David J. Parent, (eds. and trans)., *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 84),

ويُتَّهم نيتشه بأنه النصير للمذهب اللاعقلي والممثِّل له. والأسباب متوافرة في كتابات نيتشه. فنيتشه يمجِّد الغرائز، والعواطف، والقوة، والعفوية، والنشاط، والإبداع الحُر، ولا يعطي للعقلانية دوراً.

(F. Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, trans. by R. J. Hollingdole (New York: Larmond Worth; Penguin, 1968), II: 5, p. 41).

نيون (Nuon): جسيم كتلته 207 مرات كتلة الإلكترون. ويتشكل من تآكل Pi-Meson إلى إلكترونات وMu-Meson، وPi-Meson الحيادي يتآكل متحولاً إلى ضوء وإشعاع.

هايدرا (Hydra): أفعوان خرافي ذو تسعة رؤوس قتله هرقل، وكان كلما قطع رأساً من رؤوسه نبت محله رأسان جديدان.

هوجان (Hogan): مسكن يستعمله هنود النافاهو (Navaho) في أميركا الشمالية، ويبنى من جذوع الأشجار ويغطى بالتراب، وله فتحة في قمته يمكن للدخان الصاعد من النار أن يخرج منها.

واضح أن هذا التعريف يقضي على إمكانية الميتافيزيقا والأخلاق.

وضعية (Positivism): نشأت الوضعية من حركات منفصلة في علم اجتماع القرن التاسع عشر وأوائل فلسفة القرن العشرين. وأهم أفكارها أفاد أن الفلسفة يجب أن تكون علمية، وأن الميتافيزيقا لا معنى لها، وأن هناك منهجاً علمياً شاملاً وقَبْلياً وأن وظيفة الفلسفة

الرئيسة هي تحليل ذلك المنهج، وأن هذا المنهج الأساسي يطبق في العلوم الطبيعية والاجتماعية، كليهما، وأن العلوم المختلفة يجب اختزالها إلى علم الفيزياء، وأن الأجزاء النظرية للعلم يجب أن تكون ترجمتها إلى قضايا (جمل) عن الملاحظات ترجمةً ممكنةً. وابتدأت الوضعية مع فيلسوفَي الاجتماع كونت دو سانت ـ سيمون وأوغست كونت. وفي سياق تطورها نشأ مذهب جديد هو الوضعية المنطقية (Logical Positivism). وقد استبقى مؤسسوه الأفكار الرئيسة للمذهب الوضعي لكنهم أضافوا جديدهم الذي تمثَّل في التحليل المنطقي. فصارت الفلسفة، عندهم، تحليلاً وصياغةً لتصورات العلم. وزعموا أن المعرفة الحسية هي الأكثر يقيناً، وأن أي تصوّر لا يتصل مباشرة بالخبرة الحسية يجب ترجمته إلى تصورات تشمل الملاحظة.

وضعية منطقية (Logical Positivism): هناك فلاسفة وضعيون منطقيون، نذكر من بينهم آير (A. J. Ayer) الذي كان أحد المنافحين عن الوضعية المنطقية، بل من مؤسسيها في بريطانيا، وذلك في كتابه: **اللغة، والصدق، والمنطق** (1936)، الذي عرَّف معيار المعنى بما يلي: يُقال عن قضية (جملة) إنها ذات معنى (أي صادقة أو كاذبة) إذا أمكن من التحقق منها تجريبياً بلغة الملاحظة الواقعية. وقد دُعي هذا المعيار بالنظرية التحقيقية من المعنى وهو مذهب الوضعيين المنطقيين.



ثبت المصطلحات

Convention	اتفاقية/ عرف
Algorithm	إجراء صوري لأي عملية في الرياضيات (مثل عملية القسمة)
Optimal	أحسن/ أفضل
Contrivance	اختراع/ وسيلة/ حيلة
Gadget	أداة/ جزء من آلة
Predicament	أزمة/ ورطة
Introspection	استبطان
Occultation	استثار/ احتجاب
Capitulation	استسلام
Polarization	استقطاب
Rehabilitation	إصلاح/ رد اعتبار
Hydra	أفعوان خرافي ذو تسعة رؤوس قتله هرقل
Desiderata	أمنيات/ رغبات
Sadism	انحراف جنسي/ سادية
Foliage	أوراق النبتة
Adduction	إيراد (دليل)
Succinctness	براعة/ بلاغة

Oval	بيضوي/ إهليليجي
Vaunt	تبجّح
Permutation	تبديل (الترتيب)
Disenchantment	تحرر من الوهم والسحر/ خيبة الأمل
Tautology	تحصيل الحاصل
Telepathy	تخاطر/ توارد أفكار بين عقلين بطريقة غير عادية
Association	تداعي المعاني أو الخواطر أو الأفكار
Mold	تراب غني بالمواد العضوية
Syntax	تركيب الجملة من الكلمات تركيباً صحيحاً
Photosynthesis	تركيب ضوئي
Texture	تركيب/ نسيج
Simultaneity	تزامن/ تواقت
Symbiosis	تكافل/ تعايش متعضيين غير متشابهين
Cue	تلميح
Isomorphism	تماثل
Hypnotism	تنويم مغناطيسي
Dichotomy	ثنائية
Urn	جرّة/ وعاء ضخم
Rejoinder	جواب/ رد
Proscription	حرمان من حماية القانون
Ubiquity	حضور دائم
Paranormal	خارق/ متعذر تعليله علمياً
Adept	خبير/ ماهر
Circumcision	ختان
Fraudulence	خداع/ احتيال
Hoax	خدعة

Idiosyncrasy	خصوصية في البنية أو المزاج/ فرط الحساسية
Momentousness	خطورة/ أهمية عظيمة
Bat	خفّاش
Perennial	دائم/ متواتر
Pitch	درجة النغم/ طبقة الصوت
Index	دلالة/ علامة
Cerebral	دماغي/ مخّي
Conflation	دمج (المختلف)
Subjective	ذاتي
Sentient	ذو حواس
Rebuff	رفض
Stagnation	ركود
Zeitgeist	روح العصر
Demise	زوال/ موت
Acceleration	زيادة في السرعة/ تسارع
Agora	الساحة العامة في مدينة إغريقية
Intoxication	سكر/ تسميم
Intact	سليم/ غير مصاب بأذى
Perspicuousness	سهولة/ وضوح
Diehard	سياسي محافظ متطرف مقاوم أي تغيير
Queasy	شاعر بالغثيان/ منزعج
Straw Man	شاهد الزور/ حجة واهية يمكن دحضها
Stipulation	شرط
Polytheism	شرك/ إيمان بعدة آلهة وعبادتها
Chauvinism	شوفينية
Squeak	صرير/ صوت قصير حاد

Rub	صعوبة/ عقبة/ مشكلة
Quale	صفة مجردة
Phantasm	صورة عقلية عن شيء غير حقيقي/ توهم
Excretion	طرح/ إفراز
Ingesta	طعام/ غذاء
Spectrum	طيف
Canopy	ظُلَّة
Noumenal World	عالم في ذاته
Location	عبارة/ أسلوب كلام
Bifocal	عدسة أو نظارة ثنائية البؤرة
Futility	عدم جدوى
Solace	عزاء/ سلوان
Neuron	عصبون/ خلية عصبية
Noetic	عقلي/ فكري
Otiose	عقيم/ عديم النفع
Correlation	علاقة تضايفية (متبادلة)
Semantics	علم دلالات الألفاظ وتطورها
Genetics	علم الوراثة
Vintage	عهد نشوء الشيء
Fuzzy	غامض/ مشوش
Pineal gland	غدّة صنوبرية
Equivocation	غموض/ مواربة
Altruism	غيريّة/ حب الغير
Lobe	فصّ/ فلقة
Amnesia	فقد الذاكرة
Fallibility	قابلية للخطأ/ اللاعصمة

Manual	كتيِّب وجيز
Igloo	كوخ عند الأسكيمو
Cortex	لحاء/ لحاء الدماغ
Jargon	لغة مضطربة (أو غريبة)
Enigma	لغز/ أحجية
Seat - of - the Pants	مبني على الخبرة المتراكمة
Polyhedron	متعدِّد سطوح
Wont	متعوِّد
Paragon	مثال/ نموذج
Battery	مجموعة أشياء متماثلة أو مترابطة
Clump	مجموعة/ كتلة
Galaxy	مجموعة من النجوم/ مجرّة
Nomology	مجموعة من النواميس الطبيعية أو المنطقية
Interlocutor	محادث/ محاور
Solipsism	مذهب الأنا (لا وجود إلا للأنا)
Cauldron	مرجل
Guro	مرشد أو معلم روحي في الهندوسية
Dubiety	مسألة فيها شك
Anointment	مسح بالزيت
Corpuscularian	معتقد بمذهب الذرّي
Anachronism	مفارقة تاريخية
Tactile	ملموس
Analogue	مماثل/ نظير
Spectroscope	منظار التحليل الطيفي
Heuristic	موجِّه/ مساعد على الكشف
Afferent	مورد/ ناقل إلى مركز عصبي

Objective	موضوعي
Mandarin	موظف كبير
Disposition	نزعة/ ميل
Big Bang Theory	نظرية الانفجار الكبير
Notion	نظرية/ فكرة عامة
Prototype	نموذج بدئي (أصلي)
Polemic	هجوم عنيف
Organon	وسيلة لاكتساب المعرفة

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

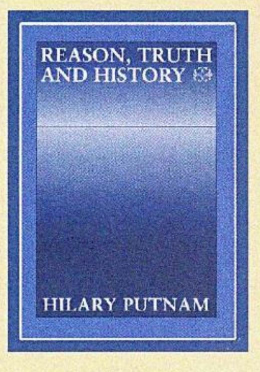


العقل والصدق والتاريخ

يتناول هيلاري بُتنام في هذا الكتاب بعض أهم المسائل الأساسية في الفلسفة، وهي: الصدق، المعرفة والعقلانية. وتمثّل هدفه في تدمير المقولات الفكرية الثابتة التي تظهر، دائماً، بأنها تجد الحلول المسموح بها لتلك المسائل وتقيّدها. فكتاب هيلاري بُتنام: **العقل والصدق والتاريخ** كتاب لافت، طموح، جيّد الصياغة، يبحث في مجموعة واسعة من المسائل [الخاصة بالإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، الميتافيزيقا، نظرية القيم وفلسفة اللغة] وفي آراء مفكرين متنوعين (بدءاً من أفلاطون، بيركلي وكَنْت إلى كارناب، كواين، كون، فتغنشتاين وفوكو...) وفضلاً عن فوائده المذكورة، فإن الكتاب مهم لأنه محاولة جديّة لوضع حدّ لقبضة العلوم الطبيعية على الفكر الفلسفي في هذا القرن. ومع أن بُتنام لم يكن معادياً للعلوم، فإنه رفض معادلة الفكر العقلاني بالتفكير العلمي، والزعم بأن العلم يوفّر الأوصاف والشروح الحقيقية للواقع.

● **هيلاري بُتنام:** فيلسوف أميركي وعالم رياضيات ومعلوماتية. عُرف بأنه شخصيةً مركزية في الفلسفة التحليلية منذ ستينيات عام ١٩٦٠، وهو أستاذ في جامعة هارفرد. من مؤلفاته: *Philosophy of Logic* (1972), *Epistemology, Methodology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Cral G. Hempel* (1985), and *The Many Faces of Realism* (1987).

● **د. حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة سابقاً في جامعة أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية وفي جامعة بيروت العربية، وحالياً أستاذ الترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا.



● أصول المعرفة العلمية
● ثقافة علمية معاصرة
● فلسفة
● علوم إنسانية واجتماعية
● تقنيات وعلوم تطبيقية
● آداب وفنون
● لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 22 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-82-547-2
9 789953 825472